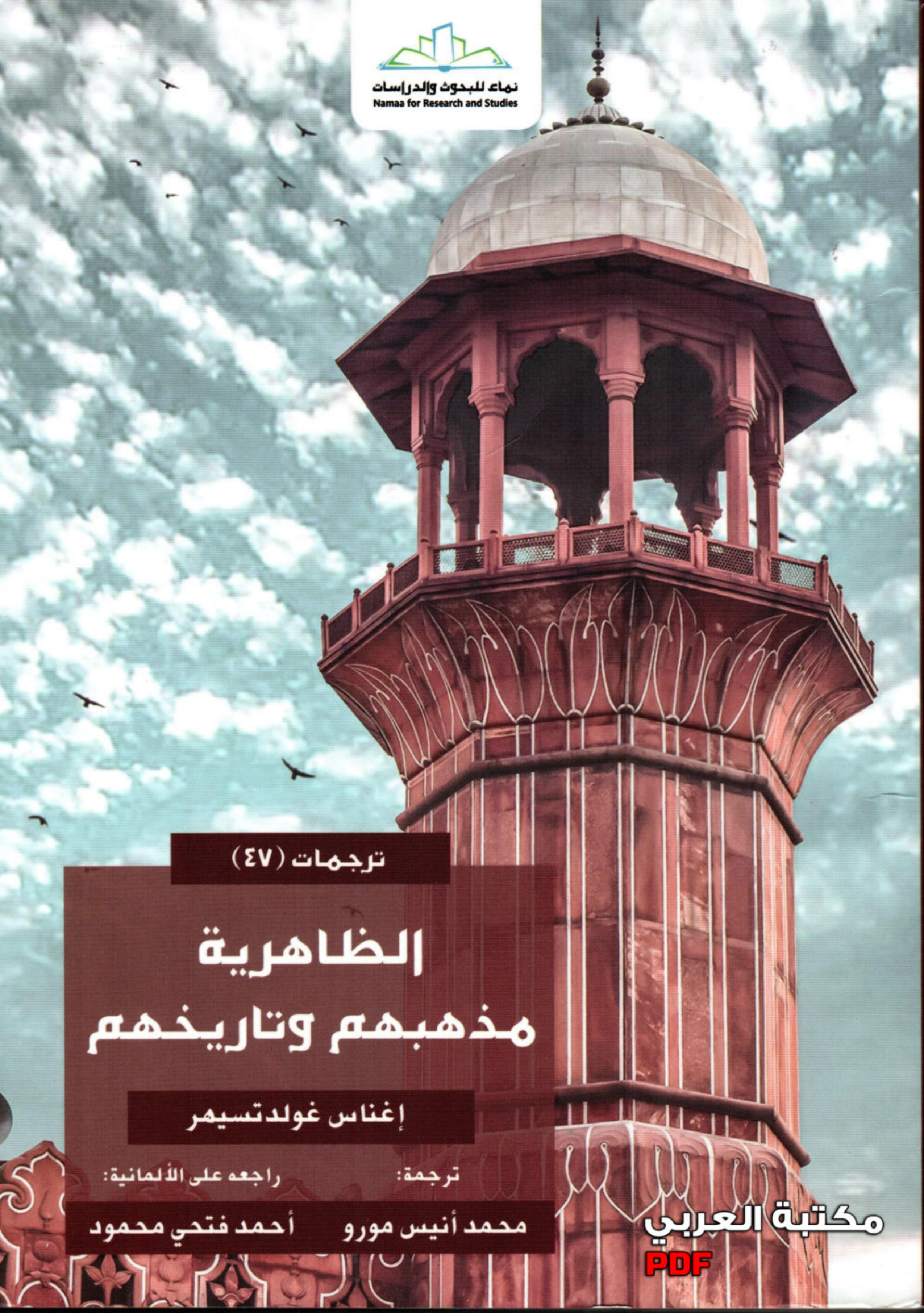

نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies

ترجمات (٤٧)

الظاهرية مذهبهم وتاريخهم

إغناس غولدتسيهر

ترجمة: محمد أنيس مورو

راجعه على الألمانية: أحمد فتحي محمود

مكتبة العربي
PDF

الظاهرية
مذهبهم وتاريخهم

Al Arabi Library PDF

◆

ترجمات (٤٧)

الظاهرية
مذهبهم وتاريخهم

إغناس غولدتسيهر

ترجمه عن الإنجليزية:
محمد أنيس مورو

راجعه على الألمانية:
أحمد فتحي محمود

نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies

Al Arabi Library PDF

نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies

نماء للبحوث والدراسات

بيروت - لبنان

info@nama-center.com

القاهرة - مصر

هاتف - واتس: 00201115533255

الرباط - المغرب

هاتف - فاكس: 00212808564831

موبايل: 00212688953384

لطلبات الشراء البريدية: متجر نماء

www.nama-store.com

nama-store@nama-center.com

هاتف: 00201101509898

واتس: 00201098489815

متجر نماء
Namaa Store

الفهرسة أثناء النشر، إعداد نماء للبحوث والدراسات

غولدتسيهر/ إغناس (مؤلف)

الظاهرية مذهبهم وتاريخهم، إغناس غولدتسيهر (مؤلف)، محمد أنيس مورو (مترجم)، أحمد فتحي محمود (المراجع).

240ص، (ترجمات؛ **47**)

24×17 سم

رقم الإيداع: **4168/2021**

ISBN: 978-977-85836-8-7

١. تاريخ إسلامي. ٢. المذاهب الفقهية. أ. مورو، محمد أنيس ب. العنوان. ج. السلسلة. **258**

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تُعبر بالضرورة عن وجهة نظر نماء»

حقوق الطبع والنشر محفوظة لنماء

© الطبعة الأولى، القاهرة / بيروت، **2021**م

Al Arabi Library PDF

الفهرس

مقدمة الطبعة الإنجليزية

تصدير ١١

توطئة ١٣

إغناس غولدتسيهر والظاهرية

مقدمة ٢١

إغناس غولدتسيهر ٢٣

الظاهرية ٢٧

الظاهرية بعد صدور كتاب (Die Zâhiriten) ٣١

مقدمة ٣٣

الفصل الأول

الخلاف بين أهل الحديث وأهل الرأي ٣٧

موقع المذاهب السنية بين الحديث والرأي ٣٨

الفصل الثاني

بداية إعمال الرأي وإنكاره ٤١

تغيير دلالة كلمة رأي ٤٥

القياس وأنواعه (القياس وطابعه المزدوج) ٤٦

Al Arabi Library PDF

التعليل والاستحسان ٤٦
أبو حنيفة وسابقوه ٤٧
عدم تقبل معاصري أبي حنيفة لمنظومته الفقهية
(نسبته إلى السفسطة وهجو انصار المنظومة الجديدة والسخرية منهم) ٤٨
افتراض المسائل التي لم تقع ٥٠
التعارض بين علم الحديث والفقه ٥١
تغير دلالة كلمة فقه ٥٢

الفصل الثالث

رأي العلماء في تأثير الشافعي ٥٤
النزعة التوفيقية في منظومة الشافعي الفقهية ٥٦
أنصار نهج أهل الحديث المتشدد في المذهب الشافعي ٥٦
داود بن علي الظاهري ٥٧
منظومته الفقهية وتعارضها مع سابقيه ٥٧
اختلاف الآراء حول الإجماع ٦٠
ظهور الأدبيات المناهضة للمنهج الظاهري ٦٢
اختلاف الآراء حول الاجماع ٦٥
اضطرار داود للقياس ٦٧

الفصل الرابع

وجهات نظر أهل الظاهر في تأويل النصوص وتعارضها مع سائر المذاهب الفقهية ٧٣
(١) أمثلة من تأويل القرآن ٧٤
(٢) أمثلة من تأويل السنة ٨٤
التغييرات القسرية في المصطلحات الفقهية ٨٨

الفصل الخامس

أصناف الأحكام الخمسة ٩٣
اختلاف المذاهب الفقهية حول تصنيف الأحكام ٩٣
مبادئ المذهب الظاهري وأمثلة من: (١) تأويل القرآن ٩٥

Al Arabi Library PDF

(٢) علم الحديث ٩٧
(٣) السنن العادية؛ السنن الزائدة؛ سنن الهدى ١٠١

الفصل السادس

علاقة مبادئ الظاهرية بمبادئ الحنابلة ١٠٩

الفصل السابع

حجج أهل الرأي المؤيدة لمذهبهم من القرآن وإنكار خصومهم لها ١١٣
اختلاف أمتي رحمة والتبعات العملية لهذا الرأي ١١٦
الحجج التقليدية لمذهب أهل الرأي وخصومه ١٢٣

الفصل الثامن

مكانة المذهب الظاهري في الأدبيات التاريخية ١٢٩
موقفه من الإجماع ١٢٩
بداية انتشار المذهب ١٣١
بداية ظهور المذهب الظاهري في الأندلس -
وفاء الغرب الإسلامي لمنهج أهل الحديث في التفسير ١٣٣
علي بن أحمد بن حزم ١٣٥
منهجه المعادي للمالكية والحنفية ١٣٦
مكانته الاستثنائية ضمن المذهب الظاهري - الحزمية، فرع من المذهب الظاهري ١٣٨
الخصوص والعموم ١٣٩
الظاهرية مذهب فقهي لا عقدي ١٤٧
مواقف الأئمة القدامى من المسائل العقدية ١٤٨
موقف داود من الجدالات العقدية ١٤٩
رأي ابن حزم في العلوم الشرعية القائمة على الاستدلال العقلي - المعتزلة والأشاعرة ١٥١
القرآن مخلوق أم غير مخلوق ١٥٣
معايير التعريفات العقدية عند ابن حزم ١٥٤
تطبيقها في مجال صفات الله وأسمائه ١٥٥
نفي القياس في العقائد ١٦٣

Al Arabi Library PDF

خصائص الأشاعرة ١٦٤
المبادئ الأخلاقية عند الظاهرية ١٦٦
فشل جهود ابن حزم ١٧١
تلاميذ ابن حزم المباشرون، وخلفاؤه ١٧٢
الحركة الموحدية ١٧٣
الأخوان ابنا دحية ١٧٦
العلاقة بين المتصوفة والظاهرية ١٨٠
آراء الغزالي في الفقه والقياس ١٨٢
محي الدين ابن العربي ١٨٤
أبو حيان، ميوله الظاهرية، علاقته بابن تيمية ١٨٦
بعض علماء الظاهرية من القرن السابع ١٨٦
التيارات الظاهرية خلال القرن الثامن ١٩١
المقريزي، علاقته بالمذهب الظاهري وبكتابات ابن حزم ١٩٤
تسمية (الظاهري) ومختلف معانيها ٢٠٠
توسيع دائرة أصول الفقه - العرف ٢٠١
ملاحق ٢٠٥
المقال الأول: الداودي ٢٢١
المقال الثاني: الظاهري ٢٢٣
حاشية تفسيرية رقم ١ للصفحات ١٠ و١٤، الهامش ٣ .... ٢٢٥
حاشية تفسيرية رقم ٢ للصفحة ٣٦ علم الاختلافات ٢٢٧
قائمة المراجع ٢٢٩
المراجع العربية الصادرة عن دور نشر عربية ٢٢٩
المراجع العربية الصادرة عن دور نشر غير عربية ٢٣١
المراجع غير العربية ٢٣٣

Al Arabi Library PDF

مقدمة الطبعة الإنجليزية

Al Arabi Library PDF

Al Arabi Library PDF

تصدير

لقد ولَّى الزمن الذي كان فيه المتخصصون في الدراسات الإسلامية طائفةً من الباحثين «المتفردين غريبي الأطوار الذين يُنجِزون أبحاثهم برصانة وتأنٍّ، ويتبحّرون في شتى مجالات العلوم الإنسانية التقليدية». وعلى الرغم من تحسن قدرتنا على التواصل؛ فإنَّ التمكن من قراءة ما يُكتب باللغة الألمانية على نحو يحقق الفائدة المنشودة صار أمرًا من الماضي. ورغم أنَّ أساتذتنا الذي علَّمونا رأوا في أعمال رائد هذا التخصص إرثًا حيًّا على الدوام؛ فإنَّ الجيل الجديد لم يقف وقوفًا تامًّا على ثراء كتابات إغناس غولدتسيهر. وتبدو الذكرى الخمسون لوفاته فرصةً مواتية لتقديم الترجمة الإنجليزية لكتاب جوهري حول الفقه الإسلامي، اقتبس منه سائر الكُتَّاب على نطاق واسع.

ولأنَّ غولدتسيهر ذاتُه كان مدركًا للنقائص التي شابت عمله، لم يكن منصفًا الاكتفاءُ بترجمة كتابه كما هو؛ ولذلك فقد عكفت على تصويب الأخطاء كافة التي تسنَّى لي التفطن إليها؛ إلَّا أنَّني لا أدَّعي بتاتًا أنَّ الجهد الذي بذلته يفوق الجهد الذي كان يمكن أن يبذله غولدتسيهر لو توفَّرت له ظروف عمل أفضل. وقد تمثَّل جهدي في إضافة الهوامش عند السهو عنها، [مثال، (ص/ ٦٩)، (من الترجمة الإنجليزية)]، وتصويب الاقتباسات التي نقلت بشكل خاطئ، [مثال، (ص/ ٢١)]، أو التي كانت خاطئة تمامًا، [مثال، (ص/ ١٣٩)، (رقم/ ٥)]. وقد أضفنا في الترجمة كذلك بعض التصويبات التي ذكرها غولدتسيهر في توطئته وفي سائر مصنفاته. ولعله يَحسُن التنبيه كذلك إلى أنَّ هذه الطبعة، وفي حالة واحدة على الأقل، أكثر اكتمالًا من طبعة سنة (١٩٦٧م) المعاد طباعتها التي حذف منها الهامش في (الصفحة/ ١٣١). ويُشار أيضًا إلى أنَّ ترقيم الصفحات الخاص بالهوامش يخصُّ الطبعة الأصلية لسنة (١٨٨٤م).

Al Arabi Library PDF

ومن أجل تيسير مهمة المطبعة؛ فقد عمدنا إلى نقحرة ما أمكن من المقاطع العربية الواردة بالحروف العربية في النسخة الألمانية. وبالنسبة إلى المقاطع التي ورد فيها الأصل العربي إلى جانب نقحرته الأجنبية، فقد عمدنا إلى حذف الأصل العربي. وأما منهجية رسم الأسماء والمصطلحات العربية؛ فهي مطابقة للقواعد المعمول بها في الإنجليزية، لكنها ليست موافقة دومًا لمنهجية غولدتسيهر، ومثال ذلك اسم الفقيه البطليوسي التي كتبناها على هذا النحو: Baṭalyawsī. لم نشر إلى هذه التصويبات غير المهمة، وأمّا سائر التصويبات والإضافات؛ فقد أشرنا إليها بمعقوفين مثلثين.

حافظْنا على الأسماء التي اختارها غولدتسيهر في المتن الرئيس للعمل، لكنّنا سعينا في الكشاف إلى عرض قائمة الأشخاص وفق أسمائهم التي باتوا مشهورين بها راهنًا، ولكن نظرًا إلى أنّ الكثير منها لم يضبط إلّا زمن صياغة الكشاف، فلقد تعذّر إدراج أسمائهم كاملة في المتن الرئيسي للكتاب. ولقد أوردنا غالبًا هذه الأسماء كاملة في الكشاف فحسب، ولكنّنا وفرنا للقارئ في مثل هذه الحالات إحالات مرجعية. وبالنسبة إلى قائمة المراجع؛ فقد أوردنا الطبعات التي اعتمدها غولدتسيهر فحسب؛ ولكنّنا نُنبّه إلى أنّه بات يتوفّر لدينا طبعات أفضل لكثير من المراجع التي اعتمدها الكاتب. يفتقر الكشاف وقائمة المراجع إلى الانتظام التام؛ لأنّنا انكببنا على إعدادهما بعد الفراغ من الرقن. وكمثال على هذه الهنات ذكرنا في أحد الهوامش أنّ أحد الاقتباسات مقتطف من كتاب لأبي المحاسن، في حين أنه منسوب في قائمة المراجع للتغري بردي، ولكنّي لا أعتقد أنّ هذه الهنات قد تسبب اضطرابًا حقيقيًا على العمل برمته، ولا يبدو أنّ الأمر يستدعي إجراء المطبعة تغييرات جوهرية.

ولا يسعني في الختام إلّا أن أشكر الكثير من أصدقائي الذين مدُّوا لي يد العون، ولاسيما السيدة (آن بمبينك)، والآنسة (جاين فلتشر)، وشكري لهما حقيقي وليس مجرد مجاملة أو عرفًا من أعراف العمل الأكاديمي. وقد وجدتني مضطرًا أن انتظر زمنًا طويلًا، حتى أعترف علنا بمساعدتهما وتشجيعهما لي. والحق أنّه لولا السيدة (بمبينك) التي ساعدتني خلال صائفة كاملة بانتظام ودون كلل، لمّا استطعت أن أنهي هذه المهمة؛ ومع ذلك: فما كان من خطأ وزلل؛ فمني وأتحمل مسؤليته شخصيًا؛ لأنّي كنت عنيدًا في الانتصار لرأيي خلافًا لرأيهما السديد.

تورنتو - وولفغانغ بهن

Al Arabi Library PDF

توطئة

عندما كنت عاكفًا على إعداد سلسلة متناغمة من الكتب حول تطور الدين الإسلامي، تعيَّن عليَّ استبعاد عدد من المجالات الشرعية، ذلك أنَّ عددًا من الإشكاليات يبدو غير مناسب لعامة القراء، رغم كونه بالغ الأهمية في الإحاطة بالإسلام إحاطةً شاملة. أقدّم في هذا العمل لزملائي الباحثين دراسة مفصلة كنت قد عرضت ملخصًا لها خلال المؤتمر السادس للمستشرقين بمدينة لايدن في القسم المخصص للدراسات الإسلامية. ولقد وصلت إلى قناعة مفادها أنَّ **البحث في المجال الذي يعرف ب (الفقه) - لاسيما إذا ما رُمْنَا فهمَ تطوره التاريخي - ينبغي أن يستمر باعتباره ركنًا ضروريًّا في الدراسات التي ننجزها حول الإسلام.**

ولا تُعزى هذه الأهمية إلى الأحكام الشرعية للدين الإسلامي وقيامها على قواعد شكلية صارمة فحسب؛ بل - إلى حد بعيد أيضًا - إلى المنهجية المتبعة في هذا الاختصاص الشرعي، وإلى قواعد استنباط فروع الفقه من المصادر الشرعية. ولو اقتصرنا على مجرد دراسة هذه الأحكام للاطلاع على طريقة تعاطي أتباع النبي مع الوقائع الفردية ذات العلاقة بالحياة الدينية والمجتمعية؛ فإن إلمامنا بمؤسسات الإسلام سيكون منقوصًا. ومن أجل أن نقدر **روح الإسلام**، ينبغي أن نقيِّم العلاقة القائمة بين تطوره ومصادره، وذلك حتى نعرف ما إذا كان هذا التطور محكومًا بالحرية الفكرية أم بالتقليد الأعمى، بالنزعة نحو التقدم أم بالتمسك بالأفكار البالية، بالاهتمامات الفكرية الحية أم بالسلوك الخامل المستهتر. وفي إطار سلسلة الأبحاث التي ينبغي أن يقوم عليها هذا التقويم، يتبوَّأ البحث في أصول الفقه، من حيث تطورُها التاريخي، مكانةً مهمة إلى جانب التاريخ

Al Arabi Library PDF

الداخلي لتفسير القرآن والحديث. واستنادًا إلى هذه القناعات، أرجو أن يبدي زملائي بعض الاهتمام بكتابي هذا؛ لأنَّ جانبًا مهمًّا منه يُعنَى بأصول الفقه.

واسمحوا لي أن أذكر - أولًا وقبل كل شيء - في توطئتي هذه بعض التفاصيل الخاصة بالجوانب الشكلية لعملي هذا.

إضافة إلى المخطوطات والنُّسَخ التي عزَوْنا إليها: استعملنا تسميات مخصوصة كلما كان ذلك ممكنًا. لم نصنع ذلك مع المراجع التي تكرر ذكرها كثيرًا، ولكننا أشرنا في حالات خاصة إلى بعض المراجع كما يلي:

(مفاتيح) = «مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي»، بولاق، (١٢٨٩م)، (٨ أجزاء).

(النووي) = «شرح هذا العالم لصحيح مسلم»، اعتمدنا النص والشرح الواردين في طبعة القاهرة لسنة (١٢٨٩م) في خمسة أجزاء. وبالنسبة إلى المرجع نفسه المنشور من قبل دار (فوستنفلد)، (Wüstenfeld) سنشير إلى هذه الطبعة بكلمة «تهذيب».

(القَسْطَلَّاني) = كتاب هذا المؤلف «إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري»، بولاق، (١٢٩٣م)، في عشرة أجزاء.

(الحُصْرِي) = كتاب «زَهْر الآداب»؛ لهذا المؤلف (مصنف لم يُعتمد عليه كفاية في تاريخ الأدب)، طبع على هامش كتاب «العقد الفريد»، بولاق (١٢٩٣هـ)، في ثلاثة أجزاء.

(الشَّعْراني) = كتاب «الميزان» لهذا المؤلف، (ط. القاهرة)، كاستلي (١٢٧٩هـ) في جزأين.

«حياة الحيوان» للدَّمِيري اعتمدنا طبعة بولاق الثانية لسنة (١٢٨٤هـ) في جزأين.

(ابن المُلَقِّن) = كتاب «طبقات الشافعية» لهذا العالم الموسوم ب «العِقْد المُذْهَب في طبقات حَمَلَة المذهب»، (MS. Leiden University Library Leg. Warner no. 532).

(الجاحظ) = كتاب «الحيوان» لهذا المؤلِّف المعتزلي، (MS. Imperial Hofbibliothek Vienna, N.F. no. 151).

Al Arabi Library PDF

«الورقات» = كتاب إمام الحرمين حول أصول الفقه مع شرح ابن الفركاح بالعنوان ذاته، (MS. Herzogliche Bibliothek Gotha no. 922).

بالنسبة إلى التسمية (ابن حزم) فتشير إلى كتابه كتاب «الملل والنحل»، (Leiden MS. Leg. Warner no. 480). أما التسمية (إبطال)؛ فتشير إلى كتاب ابن حزم «إبطال القياس والرأي والاستحسان والتعليل»، (MS. Herzogliche Bibliothek Gotha no. 640). ولأني ارتأيت أنَّه من المناسب أن أشرح هنا الخواص الشرعية والأدبية التي تفرَّد بها ابن حزم، وهو أكثر عالم يمكن أن يمثِّل على نحوٍ مُذْهِلِ المذهبَ الذي نحن بصدد دراسته؛ فإنَّ القارئ سيجد في الصفحات التالية مقتطفاتٍ مستفيضةً من هذين الكتابين. لقد كابدت في أحيان كثيرة صعوباتٍ جَمَّةً في الاقتباس من هذين العملين من مخطوط واحد. فإذا كان مخطوط «الملل» يفتقر إلى علامات التشكيل، (وشمل ذلك أحيانًا مقاطع هائلة من المخطوط)؛ فإن الأمر كان أكثر وضوحًا في مخطوط «الإبطال». يصف (بيرتش) (Pertsch) الخَطَّ الذي كُتِبَ به المخطوط بكونه «مجموعة من الألفاظ المتشابكة المكتوبة بخط النسخ المفتقرة لعلامات التشكيل عدا بعض المقاطع النادرة». ولقد عسّر العملُ في ظروفٍ مثل هذه الخروجَ بنصٍّ واضح مفهوم في الكثير من الحالات. وقد اضطررنا أحيانًا، لا سيما في كتاب «الإبطال»، إلى التعامل مع مقاطعَ غيرِ واضحةٍ، أو الاجتهاد لتخمين معناها[1]. وقد تطلَّب الأمر في حالات أخرى إضافة ألفاظ إلى النصوص المبتورة أو غير الواضحة (بين مُعَقَّفين مربعين). وأمَّا المُعَقَّفان المنحنِيان، فيشيران إلى أنَّ الكلمة يجب حذفها من النص. وعلى الرغم من هذه النقائص على مستوى المراجع الموضوعة على ذمتي؛ فإنِّي ارتأيت أنَّه من المناسب أن أُورِدَ مقتطفاتٍ مطولَةً من كتاب «الإبطال»؛ لأنَّه يوفِّر معلوماتٍ وافيةً عن الخلاف بين مذهب أهل الحديث ومُناوِئيهم. ولهذه الأسباب، اخترت أن أترك النص الأصلي يتحدث عن نفسه؛ ولذلك - في المقاطع ذات الصلة من كتابي - أحلت بشكل عام باختصار شديد إلى فحوى تلك النصوص، أو أعدت صياغتها بحرية. ربما قد

---

(١) أود أن أشير إلى وجود تناقض في الظاهر بين التخمين الذي قمت به في (ص/ ١٩١)، (رقم/ ١١)، و(ص/ ١٩٧)، (رقم/ ١، ١٢). في المقطع الأول، ليس شعبة الذي يوصف بالضعيف؛ بل الحديث الذي روي عنه. يمكن أن نلاحظ أن هذا الحديث بالذات رواه شعبة عن عاصم. [انظر: «طبقات الحفاظ»، (٤/ ٤٦)]، وحجَّاج. ويستحيل أن تقرأ هذه الكلمة على أنَّها (الحِجاج).

Al Arabi Library PDF

يرى قُرّائي المحتملون أنّه كان بإمكاني تجاهل الترجمة الحرفية، خاصة أنّها لا تناسب أسلوب الكاتب الأكاديمي والبارع. وقد اكتشفت أنَّ ابن حزم يستعمل لغة أقل امتثالًا للقواعد النحوية المقررة، لاسيما في المقاطع التي تمادى فيها في استعراض قدراته. أحجمت عن تصويب بعض الألفاظ والعبارات كلما شككت أنَّ ابن حزم كان يمكن أن يستعمل عبارة أكثر تحررًا، ولم يَبْدُ لي أنَّ الناسخ قد ارتكب خطأ. وقد قمت ببعض التصويبات الضرورية ضمنيًّا؛ وأود أن أشير إلى بعض القراءات الخاطئة في كثير من المواضع في الهامش[١]، لكن في الحالات التي كنت فيها متحفظًا على النص الوارد في المخطوطة، فقد أشرت إلى التصويب المقترح في الهامش.

لقد باتت الإحاطة بالخصائص المميزة لفقه ابن حزم الآن أكثر يسرًا، مقارنة بما وجدناه من صعوبات بعد الانتهاء من كتابته وتوجيهه إلى المطبعة. ومن الكتب النفيسة التي تسنى لي الاطلاع عليها بفضل عالم الدين المسلم الشيخ أمين الذي جاءني بها إلى لايدن من المدينة المنورة (سيظل المشاركون في المؤتمر السادس للمستشرقين يتذكرون بمودة خالصة جهود الشيخ أمين)، كتاب «المُحلَّى» البالغ الأهمية الذي نملك منه نسخة وحيدة - في أوروبا على الأقل[٢]. (لقد تكرمت الحكومة الهولندية على جامعة لايدن بهذه الكتب النفيسة التي تزين الآن مكتبتها). وبفضل صديقي الدكتور لاندبرغ الذي كان منشغلًا آنذاك بتصنيف وفهرسة تلك المخطوطات، تسنى لي أن أطّلع على هذه المخطوطة تحديدًا أثناء إقامتي بلايدن وأقتبس منها المقاطع كافة، التي بدت لي مهمة. يكتسي كتاب «المحلّى» نفس أهمية «كتاب الملل»، لكنَّه يهتم بالمسائل الفقهية؛ وللوهلة الأولى يكشف الأسلوب المعتمد فيه وطريقة تقديمه وتعاطي ابن حزم الفظِّ والأَرْعَن مع الحنفية والمالكية، عن قدرة الظاهرية الخارقة على الجدل ورمي خصومهم بذات التهم والمطاعن التي بات قُرَّاء كتاب «الملل» مطّلعين عليها. لقد أعاد ابن حزم على مسامعنا مرارًا وتكرارًا المبادئ والحجج الشرعية ذاتها التي نطالعها باستمرار في جدالاته العقدية. لن أثقل كاهل هذه التوطئة بمقتطفات من هذا الكتاب - أيًّا كانت أهمية ذلك في مزيد توضيح طرحنا على نحو كامل - ولكني

(١) التصويبات التي تظهر في النسخة الألمانية في الهامش وقع إدراجها في المتن الرئيسي للنص.

(2) C. Landberg, Catalogue de manuscrits arabes provenant d'une bibliothèque privée à el-Medîna, p. 177, no. 646.

Al Arabi Library PDF

أود التشديد فحسب على أن ملاحظاتي التي أوردتها في كتابي حول موقف ابن حزم الفقهي مطابقة لما ورد في كتاب «المحلى». كما أود أن أشير إلى أن أسلوب ابن حزم الفقهي الذي شرحت خصائصه هنا يمكن أن نجد صدى له في بعض التفاصيل التي يمكن استخراجها من كتاب «المحلى». وتحسن الإشارة إلى أنَّ عددًا من المسائل التي أتيت على ذكرها وشرحها بخصوص الآراء الرئيسية لابن حزم استنادًا إلى كتاب «الملل» [مثال (ص/ ١١٧)]، وجدتها مكررة كثيرًا في كتاب «المحلى».

لعلَّ الظروف غير الملائمة التي اشتغلت فيها تغفر لي بعض الزلات التي وقعت فيها في هذا الكتاب وقدرًا من التقصير في تصويبها. وإني على ثقة أنه بإمكاني التعويل على صبر القراء والمراجعين[1]. ولأنّنا لا نجد عادة مقتطفات دينية في الكتب التي تُعْنى بالمختارات العربية، فأعتقد أنَّ انتقاء نصوص أصلية مناسبة خصوصًا من منشورات دار بولاق سيكون أمرًا مفيدًا، علمًا بأنّنا سنحيل على هذه المنشورات في كتابنا وأنّها ليست متوفرة بيسر. ومرادنا تمكين الطلبة من فرصة الاطلاع على أسلوب لغوي مختلف وعلى الجانب الفلسفي من العلوم الإسلامية، فضلًا عن تحصيل المزيد من المعرفة؛ لأنها مهمة في التعاطي مع الأدبيات العلمانية الإسلامية التي تحيل أحيانًا كثيرة إلى المفاهيم الشرعية.

وختامًا: أود أن أعرب عن عظيم امتناني للأستاذ (بيرتش) من جامعة (غوثا) والأستاذ (دي غويج) من جامعة (لايدن) والأستاذ ف. (روسن) من جامعة سانت بترسبورغ (زودني بالمقاطع المقتطفة من كتاب السمعاني)، لتمكيني من استعمال المخطوطات المستخدمة في هذا الكتاب بحرية. ولقد تكرم الأستاذ ج. ديرنبوغ باستنساخ مقاطع من كتاب ابن شهبة، وتجشم الدكتور (نيوباور) من جامعة أكسفورد عناء استنساخ ترجمة داود الظاهري من مخطوطة السبكي المحفوظة بأكسفورد وترتيبها. أما الأستاذ (فليشر)؛ فقد بذل وسعه لتصويب الصفحات الخمس الأولى ونصف، ولا يفوتني أن أشدد على الاستفادة البالغة التي حققتها من الجهد الذي بذله أستاذي الموقر.

بودابست، (نوفمبر ١٨٨٣م).

إغناس غولدتسيهر

---

(١) التصويبات التي سنجدها فيما يلي من صفحات الكتاب في النسخة الألمانية وقع إضافتها للنص.

Al Arabi Library PDF

Al Arabi Library PDF

إغناس غولدتسيهر والظاهرية

Al Arabi Library PDF

Al Arabi Library PDF

مقدمة

تعد إعادة طبع الترجمة الإنغليزية من كتاب إغناس غولدتسيهر حول الظاهرية أو المذهب الفقهي الظاهري مؤشرًا على الاهتمام المستمر بكتاب أستاذ الدراسات الشرقية العظيم، من جهة، وعودة للاهتمام بالظاهرية، من جهة أخرى.

كان إغناس غولدتسيهر (١٨٥٠- ١٩٢١م) أسطورة حية طوال حياته، ولم يتراجع أبدًا الاهتمام بأعماله وبشخصه. يرى الكثيرون أنَّه تفرَّد بوضع أسس الدراسات الإسلامية اختصاصًا أكاديميًّا مستقلًا. وقد صنَّف سلسلة من الأعمال المبتكرة تطرقت عمليًّا إلى كافة جوانب هذا الدين من فقه وتفسير وكلام ومذاهب علاقته بسائر الأديان، فضلًا عن اللغة العربية وآدابها. يكاد لا يوجد موضوع لم يترك فيه غولدتسيهر بصمته؛ ولذلك: فلا غَرْوَ أنَّ الكثير من مؤلفاته قد طبعت مرارًا وترجمت إلى مختلف اللغات، الأمر الذي وسَّع نطاق تأثيرها. وقد اعتُرِف بفضل مؤلفات غولدتسيهر الرئيسية في هذا المجال في العمل التذكاري (Festschriften) الذي أُهْدِي إليه سنتي (١٩١٢، و١٩٢٠م)، في سلسة من المجلدات الصادرة بمناسبة الاحتفال بذكراه، وآخرها صدر سنة (٢٠٠٥م).

وبغضِّ النظر عن الطابع الخلَّاق لأعمال غولدتسيهر وحجمها الضخم ونطاقها الواسع؛ فإنَّ العلماء ما زالوا منبهرين بشخصيته المعقدة، كما

Al Arabi Library PDF

تظهر في مذكراته، وفي آلاف الرسائل التي تبادلها مع زملائه، سواء كانوا مبتدِئين، أو راسخين في العلم. وقد خُصِّصت كتب كثيرة وعشرات المقالات لترجمة غولدتسيهر، الأمر الذي يجعلنا نكتفي بذكر بعض الحقائق الأساسية فحسب[١].

(١) يعد كتاب بيتر هابر «بين التقاليد والعلوم اليهودية»، إغناس غولتسيدر المستشرق المجري، آخر الإضافات إلى قائمة المراجع التي اهتمت بغولدتسيهر. [الكتاب بالألمانية: Zwischen jüdischer Tradition und Wissenschaft. Der ungarische Orientalist Ignác Goldziher].

Al Arabi Library PDF

إغناس غولدتسيهر

ولد سنة (١٨٥٠م) في مدينة سيكشفهيرفار المجرية لعائلة يهودية، وسرعان ما أقبل على قراءة الكتب على نحو منقطع النظير بفضل تشجيع أبيه الذي كان يجلب له مدرسين بمقابل مالي، فتمكن الصبي بفضلهم من تعلم قراءة الكتاب العبري في سن الخامسة، والتلمود في سن الثامنة. نُشر أول كُتيِّب له في سن الثانية عشر، وقد تطرق فيه إلى أصول الصلاة العبرية وأوقاتها. وفي (سن ١٦) التحق بجامعة بودابست حيث حضر دروس (أرمينيوس فمبيري)، الذي اعتنى به في البداية، لكن اختلف معه في زمن لاحق[1]. تلقى دروسًا في طائفة مذهلة من الاختصاصات واللغات، وحرص على تعلم الاختصاصات غير المقررة في البرامج الدراسية بنفسه، أو بالاشتراك مع عدد من زملائه الطلبة.

تحصل سنة (١٨٦٨م) على منحة من وزير التعليم البارون جوزف إيوتوفوس، الأمر الذي سمح له بالدراسة في ألمانيا. بعد قضائه بضعة أشهر ببرلين التي لم يشعر فيها بالراحة، انتقل غولدتسيهر إلى لايبزيغ حيث التحق بدائرة طلبة عميد الدراسات السامية آنذاك ه. ل. فليشر. وقد نال أطروحة الدكتوراه في أقل من عامين بإشراف أستاذه فليشر وبتحفيز منه.

سنحت له سنة (١٨٧١م) فرصة قضاء ستة أشهر في لايدن، وهي فترة يذكرها غولدتسيهر باعتزاز في مذكراته (*Tagebuch*). ورغم أنَّه كان يافعًا؛ فإنَّه تمكَّن من

---

(١) للاطلاع على طبيعة العلاقة التي جمعتهما انظر:
Lawrence I. Conrad, "The Dervish's Disciple: On the Personality and Intellectual Milieu of the Young Ignaz Goldziher," Journal ofthe Royal Asiatic Society 1990, 225–266

Al Arabi Library PDF

إبهار عدد من المستشرقين الهولنديين البارزين على غرار (دوزي)، و(دي غويج). كان غولدتسيهر يقضي معظم أوقاته في المكتبة وبلغ به الأمر حد قضاء الليالي الطوال منشغلًا بالمخطوطات التي سُمح له بحملها. وقد أثمرت جهوده، ذلك أنَّ منشوراته التالية قامت على أساس الملاحظات التي دوَّنها والمقاطع التي اقتبسها من مخطوطات مجموعة (وارنر) التي تقاسَمَها بكرمٍ جَمٍّ مع قُرَّائه.

كانت الفترة التي قضاها في لايدن مهمة جدًّا في تكوينه الأكاديمي من عدة أوجه. فقد ذكر في أحد كتاباته أنَّه صار مهتمًّا بالإسلام ودراسته هناك. وكان قبل تلك الفترة يشتغل أساسًا على مواضيع تتعلق باليهودية وفقه اللغة العربية. أما الآن فقد انغمس في دراسة الحديث النبوي، وهو مبحث سيخصص له لاحقًا عددًا من أهم دراساته المؤثرة. ويذكر غولدتسيهر أنه قرأ في الفترة ذاتها لأول مرة كتاب (الملل والنحل) لابن حزم، ليصير لاحقًا مُلِمًّا بمصنفاته الجدلية وبمذهب أهل الظاهر الذي ينتسب إليه الكاتب.

ومن بين المخطوطات التي فاق اهتمامُه بها اهتمامَه بسائر المخطوطات كتاب المِلَل والنِّحَل لابن حزم، وهو كتاب في مذاهب الزندقة تسنَّى له أن يطّلع على نسخة أخرى منه في فيينا. ورغم أن هذا العمل يوفِّر معلومات نفيسة حول طائفة واسعة من الفرق والتسميات في الإسلام، ويمكن أن يستفيد منه غولدتسيهر مصدرًا للكثير من منشوراته حول مختلف جوانب العقيدة الإسلامية وسائر العقائد الباطلة ولكتابه هذا حول الظاهرية؛ فإنَّ اهتمامه انصبَّ أساسًا على الجدل المطوَّل في نقد اليهودية الذي ورد في الكتاب. نشر سنة (١٨٧٢م) قسمًا مهمًّا منه لانتقاد التلمود.

ولقد أعلم البارون (أيتفوس) غولدتسيهر أنَّه بمجرد حصوله على التأهيل الجامعي (الذي ناله سنة ١٨٧١م)، سيمكِّنه من كرسي للتدريس بجامع بودابست. لكن هذه الرغبة لم تتحقق بسبب تردد غولدتسيهر أساسًا، لتتبدد آماله نهائيًّا بوفاة أستاذه سنة (١٨٧٢م) فلم يجد الدكتور اليافع مَنْ يدافع عن قضيته. ويرجح البعض أنَّ سبب عدم تعيينه ربما لم يكن صغر سنه فحسب -فقد بلغ عتبة الثانية والعشرين حينها - بل كذلك كونه يهوديًّا. ولقد تعين عليه بعدئذٍ أن يكتفي بتقديم دروس عرضية بالجامعة وبالكلية الشرعية الكلفينية بوصفه محاضرًا خارجيًّا (*Privatdozent*).

Al Arabi Library PDF

في سبتمبر (١٨٧٣م) تمكن غولدتسيهر من السفر إلى الشرق الأوسط بعد أن تحصل مرة أخرى على منحة من وزارة التعليم. توجه في البداية صوب إسطنبول ثم قضى فترة صغيرة ببيروت، فدمشق وأخيرًا القاهرة. استفاد كثيرًا من إتقانه اللغتين التركية والعربية، ورغم أنَّ اطلاعه على الإسلام كان نظريًّا حينئذٍ، فقد تسنى له أن يطلع على هذا الدين ذي الجذور الضاربة في التاريخ على نحو ملموس[١]. كانت مدينة القاهرة أكثر مكان أثّر فيه، وقد حصل على إذن بالتسجيل بالأزهر ليكون بذلك أول شخص غير مسلم ينال هذا الامتياز. وقد تسنى له التسجيل بالأزهر بعد أن أقنع العميد وكبار المشايخ أنَّه يسعى إلى تحسين إلمامه بالإسلام. شعر غولدتسيهر بانجذاب عاطفي وفكري إلى هذا الدين، ورغم أنَّه عاش أهم تجربة عميقة له في معاينة عقيدة التوحيد من خلال حضور صلاة الجمعة سرًّا في مسجد القاهرة، فلا يبدو أنَّه فكر في إمكانية اعتناق الإسلام.

في شهر أبريل من سنة (١٨٧٤م) عاد غولدتسيهر إلى المجر واحتاج إلى أخذ قرار حول مستقبله. لم تتحسن حظوظه لنيل كرسي تدريس في بودابست رغم إصداره الكثير من المنشورات. ورغم تلقِّيه الكثير من العروض لشغل مناصب مرموقة بالخارج؛ فإنَّه فضَّل البقاء في بلده المحبب إلى قلبه وإن أدَّى ذلك إلى تخلِّيه عن حلمه في بدء مسيرة أكاديمية. عوضًا عن ذلك شغل منصب أمين سر لدى طائفة (نيولوغ) اليهودية بمدينة (بست). ويذكر في مذكراته، التي شرع في كتابتها في سن الأربعين وجعلها محطة لتقويم حياته، معاناتَه في هذا المنصب المتطلب والوضيع. وقد أشار بمرارة إلى امتعاضه من مشغِّليه جراء حرمانهم إياه من الوقت الكافي للقراءة والكتابة ومعاملتهم له كموظف متواضع وربما كعبد. نتيجة لذلك، صار سلوك غولدتسيهر إزاء الطائفة

---

(١) انظر إلى جانب طبعة (باتاي)، (Patai) المذكورة في (الهامش/ ٢)،

Lawrence I. Conrad, "The Near East Study Tour diary of Ignaz Goldziher," Journal of the Royal Asiatic Society 1990, 105–126; id., "The Pilgrim from Pest: Goldziher's Study Tour to the Near East (1873–1874)", in: Ian Richard Netton (ed.), Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam. Richmond: Curzon Press, 1993, 110–159.

Al Arabi Library PDF

اليهودية ببودابست شديد التحفظ رغم تعلقه بعقيدته اليهودية. ولم ينل غولدتسيهر المنصب الذي طالما حلم به إلا سنة (١٩٤٠م) حين عُيِّن أستاذًا متفرغًا بعد تقديم استقالته من عمله السابق.

تعد المؤتمرات التي عقدت بالخارج أبرز محطات حياة غولدتسيهر؛ لأنَّها وفرت له فرصة الالتقاء بزملائه. ومن بين هذه المحطات نذكر المؤتمر السادس للمستشرقين الذي انعقد بلايدن سنة (١٨٠٠م). وكان قد حقق الكثير من الإنجازات منذ زيارته الأخيرة لهذه المدينة سنة (١٨٧١م). ورغم أنَّ عمله أمين سر الطائفية اليهودية لم يترك له مجالًا للدراسة، فقد تدبر أمره لتأليف سلسلة رائعة من المقالات والكتب. وعلى الصعيد الشخصي، صار غولدتسيهر أكثر سعادة بفضل زواجه. ويذكر في مذكراته أنه غادر بودابست في (ديسمبر ١٨٧٧م) للتعرف على زوجته المستقبلية (لورا متلر)، ويبدو أنَّ لقاءه بها قد تم بترتيب من العائلتين. ويذكر كذلك أنَّه لم يكن يرغب في ترك مكتبه الذي تتكدس فوقه المُسَوَّدات التي حوت ملاحظاته حول ابن حزم وسائر الكُتّاب، وأنَّه رضخ في النهاية إلى ضغط أمه عليه ولرغبته الشخصية في الفرار من واجباته المكتبية فوافق على مقابلة زوجته المستقبلية.

قدَّم غولدتسيهر في مؤتمر لايدن ملخصًا موسَّعًا لكتابه حول الظاهرية الذي كان من المنتظر أن يصدر في لايبزيغ بعد أشهر. واستنادًا إلى التقرير الخاص بوقائع الجلسة، نجح في بسط النقاش حول أهل الرأي وأهل الحديث، ومنهج داود الظاهري في تفسير القرآن والحديث، والاختلاف في مبادئ تفسير النصوص بينه وبين سابقيه؛ كما ناقش كذلك مساعي ابن حزم لإعمال تلك المبادئ في المسائل العقدية فضلًا عن تاريخ المذهب منذ ظهوره على يد مؤسسه داود وصولًا إلى المَقْرِيزي. وقد شهد المحاضرةَ مشاركٌ عربي فأعجب كثيرًا باستعمال غولدتسيهر لعبارات المديح التي دأب المسلمون على استعمالها عند ذكر النبي محمد، أو أئمة الإسلام المعتبرين.

Al Arabi Library PDF

الظاهرية[1]

لا يصنف كتاب الظاهرية في عداد مؤلفات جولدتسيهر الأكثر أهمية التي من بينها:

- Muhammedanische Studien (1889-1890) و Vorlesungen über den Islam, (1910).
- Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, (1920).

لكن هذا الكتاب يظل علامة بارزة لا في مسيرة غولدتسيهر نفسه، بل أيضًا في مجال دراسات الشريعة الإسلامية. صحيح أنَّ الكتاب يتضمن عرضًا تاريخيًّا لصعود نجم مذهب فقهي عابر، ثم أفوله بحلول القرن (١٥ ميلاديًّا)، كما يبدو من عنوانه، لكن ما يجعل هذا الكتاب مهمًّا هو كونه من أوائل الدراسات العلمية الغربية التي ناقشت أصول الفقه. ويشدد غولدتسيهر نفسه على هذه الحقيقة في مذكراته التي يعبِّر فيها عن رضاه عن هذا العمل. ويضيف أن العمل جعله يحوز احترام زملائه في ألمانيا ودفع عددًا من العلماء المعتبرين للشروع في مراسلته. لكن كان واضحًا أنَّ الكتاب لم يُحدِث التأثير الذي أراده له مؤلفه: ففي رسالةٍ وجهها سنة (١٨٩٥م) إلى (مارتن هارتمان)، الذي سعى إلى تشجيعه على تأليف دراسة حول أصول الفقه (نظرًا إلى أنَّه جمع الكثير من المواد البحثية حول هذا الموضوع في كتابه حول الظاهرية)، قال غولدتسيهر: إنَّه

(١) يستعمل مصطلح (theology) في النسخة الألمانية الأصلية وفي الترجمة الإنجليزية للكتاب. ولكن ينبغي الانتباه إلى الطبيعة الإشكالية لهذا المصطلح وقابلية إساءة الفهم؛ لأنَّ الموضوع الرئيسي للعمل هو الشريعة الإسلامية. ولكن المصطلح يشمل مفهومين هما الشريعة (التي يسميها غولدتسيهر: Gesetzwissenschaft)، والعقيدة (التي يسميها Dogmatik).

Al Arabi Library PDF

- رغم رغبته الشديدة في تأليف تلك الدراسة - لا يبدو أنَّ زملاءه مهتمون كثيرًا بأصول الفقه، وقد عُدَّ كتاب الظاهرية مجرد فضول معرفي لا غير.

يَكْمُن - ربما - سببُ محدودية نجاح هذا العمل إلى تفوق أعمال غولدتسيهر اللاحقة عليه وحَجْبِها لقيمته، ولا سيما كتابه (*Vorlesungen*)، نظرًا لتناولها بالدرس مسائل عامة. ويتضمن كتاب (*Vorlesungen*)، الذي يعده الكثيرون أول دليل مرجعي عن الشريعة الإسلامية، فصلًا مطولًا جمع فيه الكاتب جميع الجوانب المتعلقة بتطور الشريعة تاريخًا ومضمونًا. وإلى جانب ذلك، فقد عرف عن غولدتسيهر تشكيكه في ثبوت الأحاديث المنسوبة للنبي محمد من الناحية التاريخية - ورد ذلك في كتابه (Die Zâhir-iten)، حيث تتكرر عبارة (الاختلاق لاعتبارات دينية) -، ثم واصل نقده اللاذع المنهجي للحديث النبوي في الجزء الثاني من كتابه (*Muhammedanische Studien*).

ومن علماء الظاهرية الذين استطاع غولدتسيهر أن يتعقب أثرَهم في المراجع التاريخية والجغرافيا والكتيبات الفقهية وكتب الطبقات - الكثير منها لم ينشر بعد - نجد ابن حزم الذي أَوْلَاه اهتمامًا بالغًا. والحق أنَّ خيارات غولدتسيهر كانت قليلة جدًّا؛ لأن أعمال ابن حزم فقط هي خرجت إلى النور(١). يتوفر لدينا في الوقت الراهن ما يربو عن العشرين عملًا مطبوعا من تأليف ابن حزم، لكن هذه المؤلفات لم يعلم بوجودها غولدتسيهر، أو ظن أنَّها فُقدت إلى الأبد عندما حُرقت كتبُه في إشبيلية مع دُنُوِّ أجلِه. ولذلك فقد اكتفى غولدتسيهر بالاستناد إلى مصنفين اثنين فحسب من مصنفات هذا الفقيه العالم الظاهري ذائع الصيت، كما تسنى له أيضًا الاطلاع على بعض المصادر غير الظاهرية التي لم يكن بعضها متوافقًا مع آراء ابن حزم على غرار شرح صحيح مسلم للنووي. كان لذلك بطبيعة الحال بعض التبعات على موثوقية معلومات غولدتسير عن المذهب ومدى اتساعها، ورغم أن تعليقاته كانت في معظمها صائبة على نحو عجيب؛ فإنَّها بلغت أحيانًا حدودًا مبالغًا فيها.

لأنَّه لم يكن لدى غولدتسيهر سوى كتابي «الملل والنحل»، وملخص «إبطال

---

(١) ما زالت الوضع تقريبًا على حاله للأسف بعد مرور ما يربو عن (١٢٠ سنة) على نشر كتاب غولدتسيهر.

Al Arabi Library PDF

القياس»، وتعذر عليه الاطلاع على «المحلّى» مثلًا - الذي تسنَّى له الحصول على جزء منه بعد الانتهاء من النسخة الأولية من كتابه (*Die Zâhiriten*) -؛ فإنَّه لم يَرَ في ابن حزم سوى شخص متزمت ضيق الأفق يُكِنُّ إلى جانب ذلك (عداء رهيبًا لكل ما هو غير إسلامي). ويقوم هذا الرأي أساسًا على النقد الخبيث الذي قدمه ابن حزم لليهودية، في عمله ذائع الصيت ضد الهرطقات والبدع (*١)، وكان غولدتسيهر قد درس هذا الكتاب في لايدن. وفي المقابل يبدو أنَّ غولدتسيهر قد غفل (مرة أخرى جرَّاء نُدرة المراجع المتوفرة لديه) عن كون ابن حزم كان يميل إلى تغيير اللهجة المعتمدة بحسب موضوع كل عمل وغاياته ونوعية القراء المستهدفين. فعندما يهاجم ابن حزم اليهود تجده يقف إلى جانب المسيحيين، وعندما يتهجم على المسيحيين يتحدث عن اليهود بأسلوب فيه قدر من التلطف. وينطبق الأمر ذاته على مناقشته للفرق والمذاهب الفقهية الإسلامية. ففي كتابه «المحلّى»، الذي يعرض فيه فقه أهل الظاهر، نجده يعترض على أبي حنيفة ومالك بن أنس و- بدرجة أقل - على الشافعي، وهو الذي كان شافعيًا لبعض الوقت. لا نجد تعليقات مسيئة لأهل الذمة هنا؛ بل يفاجئنا ابن حزم بتجويزه مس غير المسلمين للمصحف؛ رغم أنَّهم نَجَس، بل ونجده يُجيز أيضًا الأكل من ذبائح غير المسلمين، حتى المجوس منهم، علمًا بأنه استنبط رأيه هذا استنادًا إلى مبادئ الفقه الظاهري. وبالاطلاع على أقسام من كتاب «المحلى» التي تعذر على غولدتسيهر الاطلاع عليها نكتشف أنَّ ابن حزم يجيز للمسلمين الدخول في شراكة تجارية مع غير المسلمين وارتداء ملابسهم؛ بل والصلاة في لباس غير المسلمين. وغنيٌّ عن البيان أنَّ هذه الأقوال، وإن كانت نظرية صرفة، تتناقض كليًّا مع اعتقاد غولدتسيهر أنَّ ابن حزم شخص غير متسامح على نحوٍ بالغ. ويمكن أن نجد مواقف (إنسانية) أخرى (قد يكون من الخطأ أن نصفها بالليبيرالية) في مناقشة ابن حزم لمشاركة المرأة في الحياة العامة، وللعقوبة المخففة التي يتعين تسليطها على الرجال الممارسين لفعل اللواط.

إنَّ الانطباع العام الذي يخرج به القارئ بعد الاطلاع على كتاب (الظاهرية) هو

(*١) Heresiography: علم الهرطقات نشأ في العصور الوسطى للتمييز بين التعاليم والممارسات المسيحية والهرطقات والبدع الوثنية.

Al Arabi Library PDF

أنَّ غولدتسيهر كان منبهرًا بأهل الظاهر رغم أنَّه أبدى قدرًا طفيفًا من التعاطف معهم. لقد كان مهتمًّا بإيمانهم الراسخ بكلمة الله كما نزلت على عباده، لكنه كان في الآن ذاته ممتعضًا ممَّا اعتبره صرامة لا إنسانية ولا عقلانية في مذهبهم. يثني غولدتسيهر على المذاهب الفقهية السنية الأربعة؛ نظرًا إلى نزوعها إلى تكييف آرائها وفق ما تتطلبه الحياة اليومية، وإلى تعاملها بقدر من التسامح لتيسير تقيُّد المؤمنين بالأحكام. يتحدث غولدتسيهر بانبهار عن إنسانيتهم التي جرتهم أحيانًا إلى وضع الأحاديث المختلَقة وإلى الالتفاف على قواعد تفسير النصوص. يفتقر أهل الظاهر إلى هذه النزعة تمامًا؛ ولذلك: فإنَّ مذهبهم قد نُزعت منه (البركة الإنسانية) في رأيه.

ولقد أقر (سنوك هرغرنيي) بأنَّ غولدتسيهر متحامل على نحو ما على المذهب الظاهري عمومًا، وعلى ابن حزم بوجه خاص، وذلك في رسالة وجهها إلى صديقه وكذلك في مراجعته لكتاب (*Die Zâhiriten*)[1]. وقد تساءل (سنوك هرغرنيي) عن مدى صحة ادِّعاء غولدتسيهر بأنَّ أهل الظاهر كانوا أكثر ميلًا إلى التدقيق الفقهي غير المجدي مقارنة بفقهاء سائر المذاهب الأخرى.

وعلى امتداد مسيرته المهنية، ظل غولدتسيهر منكبًّا على دراسة أهل الظاهر وزعيمهم الأندلسي المشهور ابن حزم الذي قرأ أعماله مرارًا وتكرارًا. وقد كتب مقالات ترجم فيها لداود بن علي مؤسس المذهب (١٩١١م)، ولابن حزم (١٩١٤م) في عدد من الموسوعات؛ وخصص مقالًا قصيرًا سنة (١٩٠١م) لمقارنة مبادئ تأويل النصوص بين الظاهرية واليهود القرائين؛ وطرح في مقال مطول صدر سنة (١٨٨٧م)، وفي مقال آخر حمل عنوان (*Le livre de Mohammed ibn Toumert*) (١٩٠٣م) إمكانية أن يكون مهدي بن تومرت المُوَحِّدِيّ قد استلهم أفكاره من آراء ابن حزم. ثم كتب سنة (١٩١٥م) مراجعة مفصَّلة لرسالة ابن حزم عن الحب (طوق الحمامة)، التي حققها (بيتروف)، وهو عمل أدخل على قلبه السرور ومكَّنه، إلى جانب رسالة الكاتب في الأخلاق الموسومة بكتاب الأخلاق، التي يبدو أنَّ غولدتسيهر قرأها سنة (١٩٠٨م)، من تكوين انطباع أفضل عن ابن حزم.

---

(1) C. Snouck Hurgronje, "Ignaz Goldziher, Die Zahiriten", Literatur-Blatt für orientalische Philologie 1 (1883–1884), 417-429.

Al Arabi Library PDF

الظاهرية بعد صدور كتاب

(Die Zâhiriten)

يحظى كتاب (الظاهرية: مذهبهم وتاريخهم) بأهمية بالغة على الدوام بالنسبة إلى تاريخ دراسات الاستشراق وإلى أبحاث الشريعة الإسلامية، فضلًا عن دراسة المذهب الظاهري بطبيعة الحال، ذلك أنَّه كان مُعَوَّل الكثير من الكتابات التي اهتمت لاحقًا بهذا المذهب المتمرد. ولقد شهدت العقود الأخيرة طفرة في عدد المنشورات التي عُنِيَتْ بمختلف جوانب الفقه الظاهري، وبآراء ابن حزم بوجه خاص في العالمين الإسلامي والغربي، وقد استند الكثير منها على كتاب غولدتسيهر[1]. يتضمَّن الكتاب

---

(١) من بين المؤلفات الجديدة التي اعتنت بالظاهرية وعززت الاستنتاجات التي خلص إليها غولدتسيهر نجد:
Abdel-Magid Turki, "al-Zahiriyya", EI, 2nd ed., XI, 394–396; Lutz Wiederhold, "Legal-Religious Elite, Temporal Authority, and the Caliphate in Mamluk Society: Conclusions Drawn from the Examination of a 'Zahiri Revolt' in Damascus in 1386", International Journal of Middle East Studies 32 (1999), 203–235; Christopher Melchert, The formation of the Sunni schools of law, 9th–10th centuries CE [Studies in Islamic Law and Society 4] Leiden, New York, Köln: Brill, 1997, Chapter Nine; Devin Stewart, "Muhammad b. Dawud al-Zahiri's Manual of Jurisprudence:Al-Wusu l ila maarifat al-usul", in Bernard G. Weiss (ed.), Studies in Islamic Legal Theory [Studies in Islamic Law and Society, 15] Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002, 99–158; id., "The Structure of the Fihrist: Ibn al-Nadim as Historian of Islamic Legal and Theological Schools," International Journal of Middle East Studies 39 (2007), 369–387 (esp. pp. 371–377); Adam Sabra, "Ibn Hazm's Literalism: A Critique of Islamic Legal Theory (I)", Al-Qantara XXVIII (2007), 7–40; Camilla Adang, "Zahiris of Almohad Times," in Maribel Fierro and María Luisa Avila (eds.), Estu
= dios Onomástico-Biográ_cos de al-Andalus, X: Biografías almohades, II. Madrid, Grana-

Al Arabi Library PDF

بعض الأقسام شديدة القصر التي اهتمت بمواضيع تقتضي المزيد من البحث، على غرار مواطن التشابه والاختلاف بين الحنابلة والظاهرية، واعتناق عدد من أهل التصوف مذهب أهل الظاهر، وهو أمر لم يكن متوقعًا.

لم يكن مؤرخو الشريعة الإسلامية هم وحدهم الذين أعادوا اكتشاف المذهب الظاهري؛ فإنَّ منطقة الشرق الأوسط تشهد منذ عقود جدلًا عنيفًا حول مدى جواز استخدام المعازف والاستماع إلى الموسيقى. كان الشيخ يوسف القرضاوي الذي يقلده ملايين المسلمين حول العالم من أبرز الشيوخ الذين تبنَّوْا الرأي المتساهل مستندًا إلى رأي ابن حزم في المسألة. عندما ذكر غولدتسيهر أنَّ المذهب الظاهري مذهب شاذ لا يعتد بمخالفته إجماعَ سائر المذاهب، لم يكن يعلم حجم استفادة المسلمين في الزمن الراهن من مبادئهم وآرائهم.

كاميلا أدانغ - لايدن، (سبتمبر ٢٠٠٧م)

= da: CSIC, 2000, 413–479; ead., "Women's Access to Public Space according to al-Mu_ all_ bi-l-_th_r", in Manuela Marín and Randi Deguilhem (eds.),Writing the Feminine: Women in Arab Sources. London, New York: I.B. Tauris: 2002, 75–94; ead., "Ibn _azm on Homosexuality. A Case-Study of Zahiri Legal Methodology", Al-Qantara XXIV (2003), 5–31; ead., "The Beginnings of Zahirism in al-Andalus, in: Peri Bearman, Rudolph Peters, and Frank E. Vogel (eds.), The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress [Harvard Series in Islamic Law] Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005, 117–125, 241–244; ead., "The Spread of Zahirism in al-Andalus in the Post-Caliphal Period: The evidence from the biographical dictionaries", in: Sebastian Günther (ed.), Ideas, Images, and Methods of Portrayal. Insights into Classical Arabic Literature and Islam. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2005, 297–346; ead., "'This day have I perfected your religion for you'. A Zahiri conception of religious authority", in: Gudrun Krämer and Sabine Schmidtke (eds.), Speaking forIslam. Religious Authorities in Muslim Societies. Leiden: Brill, 2006, 15–48.

Al Arabi Library PDF

مقدمة

نهتم في هذه الدراسة بمذهب فقهي عُرِف في الأدبيات الشرعية بمذهب الظاهر أو مذهب داود. والفرد المنتسب إلى هذا المذهب يسمى ظاهريًا أو داوديًا. وأمّا المذهب ذاته فتُطلق عليه تسمية أهل الظاهر أو الظاهرية[1].

لم يكن المستشرقون الأوروبيون في صدر هذا القرن[2] مطّلعين سوى على النزر اليسير من المعلومات المتعلقة بطبيعة هذا المذهب وتقريراته. ويكفي للدلالة على ذلك أن نستشهد بما قاله العالم (سلفستر دو ساسي) الذي لم يكن ينازعه أحد في الإحاطة بشؤون الشرق الإسلامي في أوروبا حينذاك؛ إذ يقر دو ساسي صراحة في مصنفه (مختارات عربية) [*3] في سياق ترجمته للمقريزي أن: «ليس بمقدوري أن أعرِّف بهذه الطائفة المسماة مذهب الظاهر تعريفًا دقيقًا»، ولكن دو ساسي، عند ترجمته

---

(١) يـورد هوستما (Houtsma,) في (الصفحة ٨٥)، من كتابه De strijd over het dogma in den Islam tot op el-Ash_ari مصطلح (الظاهرون)، وهذا خطأ.

(٢) تفاديًا للعودة إلى زمن سابق. نذكر تاريخًا واحدًا فحسب من الأزمنة الماضية لنظهر حجم الخلط الذي أحاط بأساسيات موضوعنا. يأتي موراجيا دوهسن (Tableau général de l'Empire othoman,) I, Paris ١٧٨٨, p. ١٧) على ذكر داود الطائي أبي سليمان (ت ١٦٥هـ = ٧٨٥م)، وسفيان الثوري باعتبارهما مؤسسين لمذهب سني سادس. يقول دوهسن: «لم يكن لكلاهما كثير مناصرين؛ ولذلك وُئِدَت آراؤهما الفقهية الخاصة في المهد». ومن الواضح هنا أنه يخلط بين داود الطائي. [ابن قتيبة، «المعارف»، (ص/ ٢٥٧)]، وداود الظاهري.

(*٣) المقصود كتاب دي ساسي «الأنيس المفيد للطالب المستفيد»، وهو عمل تعليمي وضعه لمتعلمي العربية، جمع فيه متقطفات من عيون الكتب العربية وعلق عليها بالفرنسية؛ انظر: (العقيقي، ١٨١/١)، (دي ساسي، الأنيس المفيد، ٤١١ وما بعدها).

Al Arabi Library PDF

للمقطع الذي يُتهم فيه المقريزي بالميل إلى المذهب الظاهري، لا يجد غضاضة في التعريف به على النحو التالي: «وقد نُسبت إليه عقائد الطائفة التي جعلت الفضل كله في العمل الظاهر»، ونجده هنا يقابل بين مذهب الظاهر ومذهب الباطن(١)، وهي مقابلة لم يعد خافيًا علينا مذ ذاك ألّا علاقة لها البتة بالمذهب الظاهري بوصفه مذهبًا فقهيًا. ويبدو أنَّ (فريتاغ) استند سنة (١٨٣٥م) إلى كتاب دو ساسي دون عَزْوٍ، حين عرّف أهل الظاهر بـ «أولئك الذين يعدّون الأعمال الظاهرة أساسًا للعبادة». وقد استمر هذا التفسير المغلوط حتى عام ١٨٧٧م مع (أدولف واهرموند) الذي عرّف مذهب الظاهر في قاموسه العربي الألماني بـ «أفعال الفرد الظاهرة».

إذا ما استثنينا ترجمة (ريسكي) لمقطع من أحد مصنفات أبي الفداء؛ فإنَّه يمكننا أن نعد (كاترمار) عام ١٨٤٠م أول مستشرق أوروبي سعى إلى تناول الظاهرية بالدرس. لقد اعتنى كاترمار بالمؤرخ المقريزي فأكثر من التعليقات والنقاشات التي طوّرت كثيرًا معرفتنا بالعالم الإسلامي وباتت مرجعًا نفيسًا نستقي منه المعلومات حول شؤون الشرق ولغاته(٢). ويقول كاترمار: «إنَّ أمر هذه الفرقة ما زال يَكْتَنِفُه غموضٌ شديد». ثم هو يعرض بأسلوبه المعروف عددًا هائلًا من المقاطع المقتطفة من مخطوطات المكتبة الوطنية بباريس(٣)، وفيها ذكر للمدرسة الظاهرية وللبعض من أتباعها. ولا بُدَّ أنَّ ملاحظات كاترمار هي التي حفزت بقية الباحثين على التعمق في دراسة طبيعة المذهب الظاهري ومنظومته وتاريخه. (وينبغي أن نشير إلى أن استعمال مصطلح (فرقة) للدلالة على هذه المدرسة خاطئ، مثلما أن استخدام هذا المصطلح للدلالة على أتباع أحد المذاهب الفقهية السنية الأربعة في علاقتها ببعضها خاطئ أيضًا). لم تفلح مساعي كاترمار لحض دارسي الإسلام على الخوض في المسألة خوضًا معمقًا. وقد تواصل هذا الإعراض عن دراسة الظاهرية حتى زمن قريب؛ إذ خلت مصنفات المؤلفين المختصين في هذا المجال من معلومات عن الظاهرية عدا بعض الشذرات المبثوثة هنا وهناك،

---

(1) Chrestomathie arabe, 1st ed., II, p. 411, 422 ff.; 2rd ed., p. 113, 122 ff.

(2) Histoire des Sultans Mamlouks de l'Egypte, vol. 1, pt. 2, p. 269–270.

(٣) بعد تمحيص استعملنا في (الفصل/ ٨) المقطع الوارد بالمخطوطة (رقم/ ٦٨٧) الموجودة بهذه المكتبة للتأريخ للحكرة الظاهرية خلال (القرن/ ٨).

Al Arabi Library PDF

وذلك على الرغم من تصنيفهم كتبًا جامعة مانعة حول تطور الإسلام. ونذكر من بين هؤلاء المصنفين (ف. كريمر)[1]، و(هوستما)[2]، و(سبيتا)[3]، وقد اكتفَوا بتدوين بعض التعليقات التي لامست الموضوع على استحياء. ولم نشهد حتى الآن صدور مؤلف جامع مانع عرّف بهذا المذهب ومنهجه ومكانة أتباعه في منظومة الإسلام السني. وسنسعى فيما سنخطّه من صفحات إلى أن نسدَّ هذا النقص حتى نطور معرفتنا بتاريخ العلوم الدينية في الإسلام.

---

(1) Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, I, p. 500, n. 3.

(٢) نفسه. سنعود إلى نسخة هوستما لاحقًا.

(3) Zur Geschichte Abu-l-Hasan Al-Asharî's, p. 80.

Al Arabi Library PDF

Al Arabi Library PDF

الفصل الأول

الخلاف بين أهل الحديث وأهل الرأي

كان أبو بكر بن عياش، وهو محدِّث من القرن الثاني للهجرة (ت ١٩٣هـ)، يقول: «أهل الحديث في كل زمان كأهل الإسلام مع أهل الأديان»[١]. ومراد ابن عياش من هذه القولة إنكار طريقة بعض المشتغلين بالفقه الإسلامي القائمة على عدم الاقتصار على حجية الكتاب والسنة، بل الإقرار كذلك بشرعية كل ما وافق مبادئ الإسلام والاعتراف بحق الفقيه أو القاضي في إعمال النظر في المسائل الفقهية، وإصدار الأحكام الشرعية في شأنها باعتبارها حقيقة منبثقة من روح الكتاب والسنة، سواء أكانت علاقة تلك الأحكام بمصادر التشريع الثابتة ظاهرة أم خفية. يُعرَف أصحاب هذه الطريقة في النظر الفقهي بأهل الرأي أو أصحاب الرأي، وقد تطرق كل من (كريمر)[٢]، و(صاشو)[٣] بإسهاب إلى جذور الخلاف بينهم وبين أهل الحديث في بداية تاريخ الفقه الإسلامي، ولعلنا نجانب الصواب إن ظننا أنَّه بإمكاننا إماطة اللِّثام عن جوانب جديدة من هذه الحقبة من تاريخ تطور الإسلام. تبيَّن أبحاث صاشو بما لا يدعو إلى الشك أن مصطلحي أهل الحديث وأهل الرأي كانا مستعملين في البداية للدلالة على صنفين من المناهج الفقهية: أمَّا الأول فقد عُني بالكتاب والسنة، وأمَّا الثاني فقد اهتم بالجوانب العملية من الفقه. ولم يُستعمل المصطلحان للدلالة على منهجين مختلفين للاستنباط الفقهي إلَّا في زمن لاحق، وقد أمكن لنا ملاحظة هذا التعارض بين المنهجين وشيوعه منذ القرن الثاني للهجرة.

---

(١) الشعراني، (١/ ٦٣). والمراد بأهل الحديث في كلامه ما يشمل أهل السنة من الفقهاء وإن لم يكونوا حفاظًا.

(2) *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, I, p. 470–500.

(3) *Zur ältesten Geschichte des muhammedanischen Rechts*, Wien 1870. (Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte. Vol. 65).

Al Arabi Library PDF

موقع المذاهب السنية بين الحديث والرأي

لقد كانت المذاهب الفقهية الإسلامية تتمايز فيما بينها في بداية نشأتها بمدى تجويزها الرأي وسيلةً للترجيح عند النظر في مسألة فقهيةٍ ما. وقد كان موقف كل من أبي حنيفة وداود الظاهري من مسألة الرأي على طرفَيْ نقيض: فبينما كان أبو حنيفة أكثر الفقهاء اعتمادًا عليه كان أبو داود الظاهري، في أقواله الأولى على الأقل، أكثرهم إعراضًا عنه ورفضًا له. أما مالك بن أنس والشافعي وأحمد بن حنبل الذين كان ظهورهم لاحقًا لزمن أبي حنيفة وسابقًا لزمن الظاهري؛ فإنَّهم فانهم يمثلون وسطًا بين الطرفين لا من ناحية الترتيب الزمني فحسب وإنما من ناحية موقفهم من قضية الرأي أيضًا. قد تضاءل هذا الخلاف شيئًا فشيئًا بالتزامن مع تطور هذه المدارس الفقهية، فشهدنا اعتمادًا تدريجيًا على الرأي حتى صارت نسبة مذهب فقهي ما إلى أهل الرأي أو إلى أهل الحديث أمرًا محيِّرًا سال لأجله حبر كثير وطغى الخوض فيه على مباحث أخرى. فهذا ابن قتيبة يرى مؤسسي المذاهب جميعهم، خلا ابن حنبل (لم يعدَّه فقيها)، وداود (لم يكن يعرفه بعد)، في عداد أصحاب الرأي؛ وقد اقتصر ابن قتيبة في سياق تعداده لأهل الحديث على ذكر مشاهير المحدّثين[١] فحسب. وهذا المقدسي يعُدّ أتباع أحمد بن حنبل وأتباع إسحاق بن راهويه، وهو شافعي مشهور، من أصحاب الحديث، نافيًا أن يكونوا من أهل المذاهب الفقهية[٢] على غرار الحنفية والمالكية والشافعية والظاهرية[٣]. ويذكر المؤلف ذاته في موضع آخر الشافعية بوصفهم من أصحاب الحديث خلافًا لأصحاب أبي حنيفة[٤]، ثم يعمد في موضع ثالث[٥] إلى زيادة الغموض من خلال عدّ الشافعي وأبي حنيفة من أهل الرأي خلافا لأحمد بن حنبل. ويبدو أن المقدسي كان قد اتبع بعض الآراء القديمة في استبعادهم أحمد بن حنبل من قائمة مؤسسي المذاهب. وكلنا نعلم ما لَقِيَه أبو جعفر الطبري، على سبيل المثال، جرَّاء إحجامه عن ذكر فقه

(١) كتاب «المعارف»، (ص/ ٢٤٨- ٢٥١)، انظر: المرجع السابق لصاشو، (ص/ ١٦).

(2) *Descriptio imperii moslemici*, ed. de Goeje, p. 37, l. 5–7.

(٣) أعتقد أن دي غويج كان مخطئًا حين استنتج من هذا في (ص/ ٢٤٣)، من (*Glossarium zur Bibl. geogr. Arabicorum*) أن داود كان من أهل الرأي، وهذا لا يمكن تصوره بتاتًا.

(٤) حول أبي محمد السيرافي، نفسه، (ص/ ١، ١٢٧، ٣).

(٥) نفسه، (ص/ ١٤٢، ١، ١١).

Al Arabi Library PDF

الإمام أحمد في كتاب اختلاف الفقهاء، فهو عنده محدّث لا فقيه[١]. وعندما يتحدث ابن عساكر عن ابن حنبل فهو يقول: «أحمد بن حنبل وغيره من أهل الحديث (...)»؛ أما بقية المدارس فهي مصنفة بحسب الانتماء الجغرافي[٢] لا طريقة النظر الفقهي. أما الشهرستاني؛ فإنَّ مالكًا والشافعي وأحمد وداود عنده من أصحاب الحديث، ووحده أبو حنيفة من أصحاب الرأي[٣]. وقد أقرّه ابن خلدون على تقسيمه هذا مع اختلاف بسيط، تمثَّل في وضع داود بن علي «على رأس صنف مستقل ثالث»[٤].

ينبغي في البداية وقبل كل شيء أن نبيِّن المنزلة التي يتبوؤها الرأي في الفقه الإسلامي، وهذا ما سيسمح لنا بتبين موقف داود، (والمذهب الذي أسسه وتسمّى باسمه لاحقًا) من الجدل الذي دار بين منهج أهل الحديث المتشدد ومنهج أصحاب الرأي[٥] الذي ظل تأثيره يتعاظم على الدوام.

(١) (Abu al-Fida_, Annales, ed. Reiske, II, p. 344). من بين أئمة الحديث القدامى يعد ابن حنبل أكثر من برع في استخدام الحديث في الفقه: (Abu al-Mahasin, *Annales*, ed. Juynboll, I, p. ٧١٠).

(2) *Exposé de la réforme de l'Islamisme*, p. 91, l. 15.

(3) *Kitab al-milal*, ed. Cureton, p. 160–161; cf. Sachau, *op. cit.*, p. 15.

(٤) المقدمة، طبعة بولاق، (ص/ ٣٧٢)، والصفحات التالية، الأصناف الثلاثة تشكل مذهب الجمهور.

(٥) سنذكر بعض الترجمات الغربية لهذه العبارة من فترات مختلفة. يقترح ج. ف. غميلن في ترجمته لكتاب:
Nachrichten von, (dem Zustand der Gelehrsamkeit zu Aleppo), (Göttingen 1798).
لباتريك وراسل (أهل العقل)، ترجمة لهذا المصطلح لكنه لم يتلق بالقبول في ذلك الزمن. وقد اقترح (فوغل) في كتابه «الحاجي خليفة»، كلمة "*consiliari*". لكن أغرب ترجمة هي تلك التي اقترحها الكاتب الألماني المختص في القاموسية العربية أ. واهرموند: (metaphysists)، (ماورائيون)، و(idealists)، (مثاليون)، (واتساقًا مع ذلك كان عليه ربما أن يترجم مصطلح (أهل الحديث) بالعلميين الطبيعيين والماديين (!) وهذا رغم أنَّ التعريف الصحيح للمصطلح قد دخل إلى القواميس الأوروبية المختصة في اللغة العربية، على الأقل قبل مقال (لاين) سنة (١٨٦٧م)!

Al Arabi Library PDF

Al Arabi Library PDF

الفصل الثاني

بداية إعمال الرأي وإنكاره

لقد ظهرت مسألة إعمال الرأي في الفقه الإسلامي باعتبارها ضرورةً لا مناص منها فَرَضَتْها طبيعة المسائل الفقهية التي أفرزها الواقع، فتعيّن على القضاة والمفتين البتُّ فيها[1]. لقد كان علماء الشريعة، ممَّن اقتصر علمهم على الجانب النظري من الفقه الوارد في الكتاب والسنة ولم يُبدوا كثير عناية بشؤون الحياة اليومية وتقلُّباتها، ينكرون الرأي ولا يُقِرُّون بحجيته وسيلةً للاستنباط الفقهي. إلَّا أنَّ الفقيه الممارس للفقه فعلًا في العراق أو في غيرها من البلدان الواقعة تحت سلطان الإسلام لم يكن بوسعه الاكتفاء في أداء واجباته بالمصادر الآتية من الحجاز؛ لأنها قد لا تفي بالغرض وقد لا توفر إجابات مقنعة على المسائل المستجدة يوميًّا في مناطق مختلفة. لقد تنبّه الشهرستاني إلى أن «النصوص متناهية والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى»[2]، فيَسَّر ذلكِ المبادرة إلى إدخال الرأي في الاستنباط الفقهي. وربما يكفي أن نورد المثال التالي على ذلك: كانت الأحكام السائدة في المناطق التي فتحها المسلمون حديثًا مختلفةً أيما اختلاف عن تلك الآتية من الحجاز، وقد كانت تلك الأحكام إما ضاربة في القدم ونابعة من طبيعة المجتمعات الزراعية التي أوجدتها، أو نابعة من واقع الفتوحات. فأنَّى لمدونة مستمدة من بيئة مختلفة تمامًا أن تكون قادرة على البت في مسائل ظهرت في ظل هذه الظروف المستجدة؟ إن أهم الصعوبات التي جابهت الفقهاء هي قصور المصادر الفقهية المتوفرة على إيجاد حلول دائمة للوقائع المستجدة، لا في

(١) للاطلاع على تفسير حديث؛ انظر:

Joseph Schacht, *The origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford, 1950, p. 98 ff

(٢) الشهرستاني، (ص/ ١٥٤).

Al Arabi Library PDF

أراضي الفتوحات فحسب، بل وفي أرض الحجاز منبع الوحي ذاتها. لقد آلَ الأمر إلى أن رأى الفقهاء الممارسون في أنفسهم الأهلية لإعمال منطقهم السليم واعتباراتهم الذاتية وبصيرتهم بما لا يتعارض مع روح النصوص المقدسة، ذلك أنَّهم لم يجدوا بديلًا شرعيًّا عن ذلك في ظل الافتقار إلى حلول لمستجدات الواقع في النصوص الواردة من الحجاز. لقد كانت الحاجة ماسة إلى توسيع القواعد الفقهية، وأمكن ملاحظة ذلك من خلال قبول المحدثين المتشددين به على مضض تحت ضغط الواقع.

لكن بلغ الأمر بهؤلاء المحدثين بأن يسلكوا مسلكًا متطرِّفًا في منهجهم. لقد أرادوا أن يجدوا في الأحاديث النبوية جوابًا عن كل مسألة فقهية مستجدة في الواقع، فلم يروا بأسًا في التغاضي عن صحة الأحاديث إذا تعلق الأمر بذكر حديث يؤيد رأيهم الفقهي. كانوا يخدعون أنفسهم غايتهم في ذلك الإقناع، ولو على نحو شكلي صرف. ولقد تناهى إلى علمنا أنَّ أبا داود ضمَّن مسنده أضعف الأحاديث تحسُّبا لظهور مسائل فقهية مستقبلًا لا دليل صحيح عليها من السنة. ولعل الكثير من الأحاديث الموضوعة ما وُضعت إلا في نطاق السعي المحموم لتحاشي الرأي (تحاشيًا ظاهريًّا على الأقل) أطول زمن ممكن. ولكن هذه الأحاديث الموضوعة لم تكن في واقع الأمر إلَّا رأيًا يلبس لبوس الحديث. يُروى عن الشعبي قوله: «الرأي بمنزلة الميتة إذا اضطررت إليها أكلتها»[(١)]، وقد لاحظنا بالفعل أن الفقهاء الممارسين كانوا يشددون النكير أحيانًا على من يعمل الرأي. وفي مطلق الأحوال، لا نظن أنَّ الكثير من الفقهاء ادعوا ما ادَّعاه حفص ابن عبد الله النيسابوري (ت ٢٠٩هـ) من تولي القضاء لعشرين سنة دون الحكم مرة واحدة استنادًا إلى الرأي[(٢)].

لقد استند أهل الرأي إلى روح الشريعة الإلهية أساسًا شرعيًّا يبررون به الاعتماد على الاعتبارات الذاتية في استنباط الأحكام. وممَّا يستشهدون به على صحة زعمهم إقرار الشريعة الإلهية لشهادة الرجلين والقسم دليلين شرعيين (لا يسعنا الجزم بأن هذا قد حصل في زمن سابق أم لا). فعلى الرغم من إمكانية إدلاء الشهود بشهادة خاطئة

(١) انظر: نص الجرجاني الذي اقتطفت منه الملاحظات السابقة.
(2) *Tabaqat al-Huffaz*, ed. Wüstenfeld, VI, no. 46.

Al Arabi Library PDF

بنية سيئة أو حسنة، أو أداء القسم لنصرة قضية فاسدة؛ فإنَّ الأمر موكول إلى حسن تقدير القاضي[1] الذي يقرر استنادًا إلى الشهادة والقسم، وبالإضافة إلى ذلك، فقد رُويت بعض الشواهد من بدايات التاريخ الفقهي الإسلامي (رغم أنَّ الأحاديث المروية مشكوك في صحتها أحيانًا) التي تؤكد القبول بالرأي حجةً لا يرقى إليها الشك عند الافتقار إلى أحكام من الكتاب والسنة؛ فإنَّ جميع الصحابة الذين تصدوا للفتيا من المفترض أنَّهم تصرفوا على هذا النحو، ومع ذلك لا يجرؤ أي شخص على القدح في صلاحهم أو رميهم بالابتداع المحرّم؛ بل ورُوي عن أبي بكر أنَّه كان يرجع أولًا إلى القرآن للفصل بين متخاصمين جاءَا يستفتيان، فإن وجد إجابةً حكم بما في كتاب الله؛ وإلَّا فإنَّه يبحث في سنة النبي؛ فإنَّ عجز عن إيجاد الحكم المناسب سأل الصحابة إن كان هناك حالة مشابهة أخبرهم بها النبي. وإن باءت تلك المحاولات كلها بالفشل استشار أعيان القوم وحكم بناء على إجماعهم. ومن المفترض أنَّ عمر سار على النهج نفسه وابن مسعود كذلك الذي يروى عنه أنَّه قال[2]: إنَّ القاضي يقضي: «بما في كتاب الله، فإن أتاه ما ليس في كتاب الله - ولم يَقُلْهُ نبيه - فليقض بما قضى به الصالحون، فإن أتاه أمر لم يقض به الصالحون - وليس في كتاب الله، ولم يقل فيه نبيّه - فليجتهد رأيه، ولا يقول: أخاف وأرى؛ فإنَّ الحلال بَيِّنٌ، والحرام بَيِّنٌ، وبَيْنَ ذلك أمورٌ مشتبهات، فدعوا ما يريبكم إلى ما لا يريبكم»[3]، ولكن أقوى الأدلة على ذلك وأكثرها شيوعًا هي الأوامر التي من المفترض أن يكون النبي، ومِنْ بعدِه عمر، قد أصدرها إلى القضاة المرسلين إلى أراضي الفتوحات. تُعَدّ تلك الأوامر أكثر الحجج قوةً عند أهل الرأي الذين كان سعيُهم

(١) إبطال، (ص/ ٦)، ينكر ابن حزم هذا التأويل قائلًا: «وذكروا الأمر بالحكم بشهود ويمين، ولعل الشهود كاذبون، أو مغفَّلون، واليمين كاذبة، وأن هذا إنَّما هو غلبة ظن. قلنا: معاذ الله أن يكون الحكم بالبينة، أو اليمين ظنًّا، بل ذلك يقين الحق الذي أمرنا الله بالحكم به، وما كلفنا مراعاة كذب الشهود، أو صدقهم، ولا صدق اليمين من كذبها. فلو كان هذا بغلبة الظن لكنَّا إذا اختصم إلينا برٌّ تَقِيٌّ، ونصراني كذَّاب، فادعى المسلم عليه دينًا، فأنكره، أو ادعى هو على ذلك المسلم، فأنكر المسلم: لوجب أن نعطي المسلم بدعواه؛ لأنَّه في أغلب الظن الذي يناطح اليقين هو الصادق، والنصراني هو الكاذب».

(٢) خلافًا للعادة يقر ابن حزم بشرعية هذا الحديث، لكنه يؤول جملة (فليجتهد رأيه)، بالقول: إنَّه ينبغي بذل جهود دؤوبة في البحث عن أحاديث صحيحة حتى إن بدا للوهلة الأولى أنها غير موجودة.

(٣) إبطال، (ص/ ٥ ب).

Al Arabi Library PDF

حثيثًا لوضع الأحاديث ذات السند المتصل بالنبي كي يُشرّعوا العمل بالرأي. ولمّا أراد النبي أنَّ يبعث معاذ بن جبل إلى اليمن، سأله كيف يقضي إذا عرض له قضاء، فأجاب أنه يقضي بكتاب الله، فإن لم يجد فبسنة رسوله، فإن لم يجد فيجتهد رأيه. فضرب النبي صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله(١)، ومن المفترض أن يكون عمر قد أصدر هذا الأمر لشريح عندما أرسله قاضيًا إلى بعض الأمصار: «ما وجدته في كتاب الله فلا تسأل عنه أحدًا، وما لم تستبن في كتاب الله فالزم السنة، وإن لم يكن في السنة فاجتهد رأيك»(٢)، والأحاديث التي تتضمن أوامر من عمر للقضاة كثيرة، (وهي أحاديث موضوعة فيما يبدو)، وأخصَّها الحديث الذي يحض فيها عمر أبا موسى الأشعري على إعمال القياس، على الرغم من أنَّ هذا الحديث صيغ على طريقة المذاهب التي تجمع بين تشدد أهل الحديث ومنهج أصحاب الرأي. يقول عمر موصيًا أبا موسى: «الفَهْمَ الفَهْمَ عند ما يتلَجْلَجُ في صدرك ما لم يبلغك به كتاب الله ولا سنة نبيه، اعرف الأمثال والأشباه، وقِس الأمور عندك، ثم اعمد إلى أحبها عند الله ورسوله وأشبهها بالحق»(٣)، يتضمن هذا الأمر الذي صيغ صياغة مطولة مصطلح (القياس) الذي لم يصر شائعا بهذا المعنى إلا في زمن لاحق. ولو كانت الروايات التي فيها حض للقضاة على إعمال الرأي صحيحة، لما عارضه المحدّثون التقليديون، ولما ردُّوا أمر النبي وعمر. ولكن لمَّا اختلف المُحدِّثون حول صحتها، وكان سندها ضعيفًا بحسب قواعد علم الحديث، ردَّ المعارضون هذه الروايات. وبالفعل: فإنَّ نظرة فاحصة لهذه الأوامر لا بُدَّ أن تفضي كذلك إلى الحكم عليها بالبطلان، ذلك أنَّها تتضمن مفاهيم ومصطلحات لم تظهر بدلالاتها تلك إلَّا في حقبة لاحقة. وفي كتاب «فتوح البلدان» للبلاذري (ص/ ٦٩- ٧٥)، نجد تفصيلًا للأوامر المعطاة إلى معاذ بن جبل

---

(١) انظر المقاطع ذات العلاقة في:

Sachau, *ibid.*, p. 6. وفي al-Mawardi, *Constitutiones politicae*, ed. Enger,p. 111, 1. 1.

ينبغي تصويب عبارة (رسول الله) بعبارة (رسول رسول الله). ويبدو أن كتاب (إبطال القياس)، (ص/ ٦)، يتضمن أقدم رواية لهذه القصة. ويقول فيها معاذ: «أجتهد رأيي ولا ألو»؛ الكلمتان الأخيرتان غير موجودتين في الروايات الأخرى لهذا الحديث.

(٢) «كتاب الأغاني»، (١٦/ ٣٢).

(٣) «العقد»، (١/ ٣٣).

Al Arabi Library PDF

تغيير دلالة كلمة رأي

جميعها باستثناء الأمر الذي ذكرناه آنفًا. لقد عجز أهل الرأي على حشد أدلة كافية على صواب دعواهم، فما كان من مناوئيهم إلا العمل على التذكير بالمعنى الفاسد لمفهوم الرأي بوصفه مصطلحًا شرعيًا. إن للفظة (رأي) في الاستعمال العربي العادي دلالة إيجابية ما لم تقترن بنعت يناقض تلك الدلالة(١). ولو اقترن هذا اللفظ بنعت إيجابي من قبيل (جيد)، و(سديد)، و(صائب)، و(متزن)؛ فإنَّه يصير ضدًّا(٢) لمفهوم (الهوان)، [كذا، والصواب الهوى](٣)، وهو العاطفة المؤدية إلى التسرع والضلال؛ إلّا أنَّ المحدث التقليدي لا شك عنده في أن لكلمة (رأي) إيحاء انتقاصيًا(٤)، بل هي تكاد تكون مرادفة في الشرع لمصطلح (الهوى)(٥). لقد وقف أهل الحديث كذلك الموقف ذاته، ذلك أنَّهم لم ينكروا إعمال الرعيل الأول من الصحابة للرأي فذكروا أنهم: «لم يقولوا بشيء منه على أنَّه شرع من الدين، ولكن على أنه ظن من قائله لا يقطع به، وإخبار عن نفسه أنه تقلد ذلك فقط»(٦)، لقد كانت الفتوى في هذه الحقبة المبكرة من التاريخ الإسلامي مجالًا بكرًا، فلم تكن معالمها واضحة ولا اتجاهاتها محددة ولا أساليبها مضبوطة، فكان المفتي يقضي بما تمليه عليه بصيرته الفردية. ولم يتخذ الرأيُ شكلًا محددًا ومسارًا منضبطًا إلّا في الحقبة اللاحقة؛ إذ لبس الآن لبوس القياس. لقد كان القول فيما مضى **جواز** استنجاد القاضي بالاجتهاد والرأي إذا أعوزه وجود الحكم في نص من كتاب أو سنة. أمَّا الآن؛ فإنَّ القول هو **وجوب** إعمال الرأي الفردي طبقًا لمنظومة القياس التي تحدد الوجهة التي ينبغي أن تسير بمقتضاها بصيرة القاضي.

---

(١) مثال: «الأغاني»، (١٠/ ١٠٩، ١، ١٨)، في إحدى القصائد المدحية للخلفاء الأمويين:

يقطعون النهار بالرأي والحز م ويُحيون ليلَهم بالسجود

(٢) مثال: «المثل السائر: إذا نُصِرَ الرَّأْيُ بَطَلَ الهوى»، الميداني (مَنشورات بولاق)، (١/ ٥١).

(٣) التصويب من المترجم.

(٤) الرأي= بدعة، البخاري، كتاب الأدب، (رقم/ ٧٩)، وفينا رجل له رأي؛ هوى. تفسير، (رقم/ ١٥)، (للجزء/ ٢، ١٩٢)، نزلت آية المتعة في كتاب الله ففعلناها مع رسول الله -ﷺ- ولم ينزل قرآن يحرمه، ولم ينه عنه حتى مات، قال رجلٌ برأيه ما شاء.

(٥) انظر: الغزالي، «الإحياء»، (١/ ٢٧٦)؛ في تفسيره للحديث المشهور «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»، يقول الغزالي: «ويكون المراد بالرأي الرأي الفاسد الموافق للهوى دون الاجتهاد الصحيح والرأي يتناول الصحيح والفاسد والموافق للهوى قد يخصص باسم الرأي». انظر: أيضًا (رقم/ ١).

(٦) «إبطال»، (ص/ ٢. ب، و٣. أ).

Al Arabi Library PDF

القياس وأنواعه (القياس وطابعه المزدوج)

وبالنسبة إلى تعريف القياس واستخدامه، يروي ابن حزم أن القياس على ضربين. يتفق الضربان على أن المسائل التي يتعذر البت فيها استنادًا إلى الأحكام الواردة في النصوص المكتوبة أو المروية ينبغي النظر فيها من خلال مقارنتها بما نص عليه الكتاب والسنة. ولا يختلف هذان الضربان سوى في طريقة القياس، أي تحديد العلاقة بين الحكمين. يقتضي الضرب الأول البحث عن وجه شبه ملموس بين الحكم المنصوص عليه والحكم المستجد. وأما الضرب الثاني، فيستلزم البحث عن علة الحكم المَقيس عليه، والبحث في روح الحكم، والتحقق من أن علاقة السبب/النتيجة المكتشفة على نحو مستقل بين ذلك الحكم وعلته شاملة للواقعة المستجدة. وسنعرض في فصل لاحق أمثلة حقيقية تفسر هذا الضرب وتطبيقاته العملية. وممَّا تحسن الإشارة إليه هنا هو أن العلوم الشرعية اعتنت في زمن لاحق كثير عناية بالتساؤل عن جواز البحث عن علل الشريعة الآلهية، ناهيك أن المذاهب الفقهية التي قبلت بالقياس لم تر جواز اللجوء إليه مطلقًا دونما قيود[1].

التعليل والاستحسان

ورغم أنَّ جعل القياس أصلًا جديدًا من أصول الفقه وضع حدًّا للإعمال غير المنضبط للرأي؛ فإنَّ الاستحسان في المقابل حجب ذلك وتسبب في إطلاق العِنان للرأي. إنَّ المراد بالاستحسان هو اعتبار أمر ما مستحسنًا، ويعرّفه أبو بكر السرخسي بـ «تَرْك القياس، والأَخْذ بما هو أَرْفق للنَّاس»[2].

نظرًا إلى ندرة المراجع المحايدة التي اعتنت بالتأريخ للحقبة الأولى لتطور الفقه الإسلامي، ونظرًا إلى أنَّ معظم الوقائع التي ذكرها المؤرخون المتحيزون كانت في معظمها مختلقة؛ فإنَّه من الصعب تحديد التاريخ الدقيق لظهور أصول الفقه المذكورة.

---

(١) «التلويح إلى كشف حقائق التنقيح»، تأليف سعد الدين التفتازاني، (مخطوطة من Kais. Hofbiblio-thek Vienna, A.F. 167[251] fol. 181a): الأصل في النصوص عدم التعليل، اختلفوا في ذلك على أربعة مذاهب فقيل الأصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل، وقيل الأصل التعليل بكل وصف صالح لإضافة الحكم إليه حتى يوجد مانع عن البعض، وقيل إن الأصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل تميزه من بين الأوصاف ونسب ذلك إلى الشافعي ﷺ وقد اشتهر فيما بين أصحابه أن الأصل في الأحكام هو التعبد دون التعليل والمختار أن الأصل في النصوص التعليل.

(2) In Pertsch, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, II, p. 253 to no. 997.

Al Arabi Library PDF

ويشقُّ علينا كذلك أن نجزم ما إذا كانت هذه الأصول قد ظهرت زمن أبي حنيفة أم لا، وأن نعرّف المسائل الجديدة التي استحدثها في الفقه الإسلامي حتى نحدد مجال إعمال الرأي والقياس. ولسنا نعلم أيضًا على وجه الدقة كيفية استخدام أبي حنيفة لأصول الاستنباط الفقهي القائمة على إعمال العقل، ولا درجة اعتماده عليها مقارنةً بأصول الفقه المعروفة. ويميل المعارضون لمنهجه الفقهي إلى الادِّعاء أنه لم يعتنِ اعتناء كبيرًا بالحديث النبوي، وأنَّه حرص في المقابل حرصًا شديدًا على إعمال العقل في استنباط الأحكام. وقد أشار هؤلاء على نحو مفصَّل إلى استناد أبي حنيفة إلى عدد ضئيل من الأحاديث النبوية عند تأسيس منظومته الفقهية. ورغم أنه عاصر أربعة من صحابة النبي؛ فإنَّه لم يبذل جهدًا لسماع الحديث عنهم[1]، لكن أتباعه يفنِّدون هذه التهمة، ويزعمون أنَّه لم يلتجئ إلى إعمال العقل إلَّا عند افتقاره إلى أدلة كافية من الكتاب أو السنة. وقد وصل الأمر أن نُسب إليه حديث يذم فيه القائلين بالقياس - وهو منهم-: «للبول في المسجد أفضل من بعض قياسهم»، وآخر يعظُ فيه ابنه قائلًا: «من لم يمتنع عن العمل بالقياس في الفقه فليس بفقيه»[2].

ولكي نفصل في المسألة قد يتطلب الأمر أن نلقي نظرة فاحصة على حلقات دروس أبي حنيفة على نحو يمكننا من الحصول على معطيات أكثر دقة ممَّا يتوفر بين أيدينا.

أولًا: ينبغي أن نعلم أنَّ الفقه القائم على الاستدلال العقلي والذي لم يولِ أهمية بالغة لأصول الفقه التقليدية، قد بلغ أَوْجَه حتى قبل زمن أبي حنيفة؛ إذ يبدو أنَّ حماد بن أبي سليمان (ت ١١٩هـ، أو ١٢٠هـ) كان سابقًا لأبي حنيفة بالعراق، وقد عُدَّ أعظم فقيه فيها، وقيل عنه: إنَّه أول من أحاط نفسه بتلاميذ يسلكون طريق المعرفة، من بينهم أبو حنيفة[3]. وقد كانت بضاعة حماد في علم الحديث مُزْجَاةً، لكنه اشتهر بكونه أفقه أهل عصره[4].

---

(١) «تهذيب»، (ص/ ٦٨٩).

(٢) «إبطال»، (ص/ ١٥ ب)، بعضها قد يكون موضوعًا:

J. Schacht, Origins of Muhammadan jurisprudence, p. 129–130.

(3) Abu al-Mahasin, *Annales* ed. Juynboll, I, p. 316.

(٤) «طبقات الحفاظ»، (٤/ ١٢). قيل ذلك أيضًا عن أحد شيوخ أبي حنيفة الآخرين، عن أبي عطاء بن أبي مسلم (ت ١٣٥هـ) الذي كان فقيه خراسان، انظر: أبو المحاسن، نفسه، (ص/ ٣٦٦). كان رديء الحفظ كثير الوهم. «طبقات الحفاظ»، نفسه، (رقم/ ٣٧).

Al Arabi Library PDF

ثانيًا: بعد الانتهاء من هذه الأعمال التمهيدية، قام أبو حنيفة بأول محاولة لتبويب الفقه الإسلامي استنادًا إلى القياس، وهو أمر لم يسبقه إليه أحد. في هذا العصر، صار تبويب الفقه تبويبًا منهجيًا بالاستناد إلى القياس أمرًا ممكنًا، لكنَّه شهد كذلك تشكل معارضة منظمة للعمل بالقياس في الفقه. ويُنسب إلى ابن عيينة قوله: «شيئان ما ظننتهما يتجاوزا قنطرة الكوفة: القراءة عندي قراءة حمزة، والفقه فقه أبي حنيفة؛ على هذا أدركت الناس»[١].

عدم تقبل معاصري أبي حنيفة لمنظومته الفقهية (نسبته إلى السفسطة وهجو انصار المنظومة الجديدة والسخرية منهم)

والحق أن تصانيف أبي حنيفة العلمية لم تلقَ كبير احتفاءٍ من أهل عصره الذين غلب عليهم النهجُ الأثري. وتعكس الرواية التي سنأتي على ذكرها الآن الكيفية التي تعامل بها أهل ذلك العصر مع المسلك الذي سلكه إمام فقهاء القياس في نشر آرائه. «يحكى أن زُفَرَ لما بعثه إلى البصرة لتقرير مذهبه، فلما ذكر أبو حنيفة زيَّفوه ولم يلتفتوا إليه، فرجع إلى أبي حنيفة وأخبره بذلك، فقال: إنك لم تعرف طريق التبليغ، لكن ارجع إليهم، واذكر في المسألة أقاويل أئمتهم ثم بيِّن ضعفَها، ثم قل بعد ذلك: ههنا قول آخر، واذكر قولي وحجتي، فإذا تمكن ذلك في قلبهم، فقل: هذا قول أبي حنيفة؛ لأنهم حينئذ يستحون فلا يردون»[٢]. وقد بلغ الأمر بالمساور[٣]، وهو شاعر كوفي عاصر أبا حنيفة أن نظم قصيدة سخر فيها من مذهبه الفقهي. ويعد هذا مؤشرًا على الرأي العام السائد؛ لأن حذاق الشعراء لا يلقون بالًا للفقه ومسائله.

وقد شهدت الأزمنة التالية رواية الكثير من الأخبار الموضوعة من أجل نشر الآراء المعارضة لعدد من العلماء الأجِلَّاء والثُّقاة ممن عاصروا أبا حنيفة. ومن أكثر الروايات المكذوبة شهرةً ربما هي ما نقله ابن شُبْرُمَة الذي كان ميالًا لتعلم الفقه قليل الاهتمام بالحديث. ورد هذا الخبر في كتاب حياة الحيوان للدميري[٤] على نحو مطول

---

(١) أبو المحاسن، (١/ ٤٠٥).

(٢) «مفاتيح»، (٨/ ٦١٧).

(٣) «كتاب الأغاني»، (١٦/ ١٦٩). انظر أيضًا دراستي الموسومة:

Beiträge zur Literaturgeschichte der Shi'a, p. 65.

(٤) «حياة الحيوان»، (٢/ ١٢٤)، في كلمة ظبي.

Al Arabi Library PDF

ومفصَّل، نقلًا عن مرجع آخر أقدم[1] منه[2]:

«دخلت أنا وأبو حنيفة على جعفر بن محمد [الصادق]، فسلَّمْتُ عليه، وكنت له صديقًا، ثم أقبلت على جعفر، فقلت: أمْتَع الله بك، هذا رجلٌ من أهل العراق، له فقه وعقل، فقال جعفر: لعله الذي يقيس الدين برأيه، ثم أقبل عليَّ فقال: النعمان بن ثابت؟! فقال أبو حنيفة: نعم؛ أصلحك الله. فقال: اتَّقِ الله، ولا تقِس الدين برأيك؛ فإن أول من قاس إبليس». ثم يواصل جعفر الصادق كلامه لإثبات قصور النظر العقلي في المسائل الفقهية: «أيهما أعظم: قتل النفس أو الزنا. قال: قتل النفس، قال: فإنَّ الله -ﷻ- قبل في قتل النفس شاهدين، ولم يقبل في الزنا إلَّا أربعة. ثم قال: أيهما أعظم الصلاة أم الصوم. قال: الصلاة، قال: فما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة[3]. فكيف ويحك يقوم لك قياسك؟ اتَّقِ الله، ولا تقس الدين برأيك؛ فإنَّا نقف غدًا نحن وأنت ومَنْ خالَفَنا بين يدي الله -تبارك وتعالى- فنقول: قال الله -ﷻ-، وقال رسول الله، وتقول أنت وأصحابك: سمعنا ورأينا، فيفعل -تعالى- بنا وبكم ما يشاء».

وقد اختلق البعض فتاوى باطلة نسبوها زورًا إلى أبي حنيفة؛ إذ يُروى أنَّه لمَّا قدم المحدث قتادة: «الذي كان ملمًّا بالإسرائيليات على وجه الخصوص»، إلى الكوفة التفَّ عليه الناس، فقال: سلوا عمَّا شئتم فسأله أبو حنيفة، وهو شاب، عن نملة سليمان أكانت ذكرًا أم أنثى؟ فأفحم، فقال أبو حنيفة: كانت أنثى. فقيل له: بماذا عرفت؟ فقال: بقوله: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ﴾، ولو كانت ذكرًا؛ لقال قال: نملة[4]. ومما يروى في هذا السياق أيضا الواقعة التي نقلها حماد بن سلامة والتي تعد نموذجًا عن المواقف السائدة حيال مذهب أبي حنيفة بُعيد نشأته: «كان رجلٌ في الجاهلية معه مِحْجَنٌ يتناول به متاع الحاجِّ سرقةً، فإذا قيل له: سرقت، قال: لم أسرق، وإنما سرق مِحْجَني». ويعلق حماد على ذلك قائلًا: «لو كان هذا اليوم حيًّا؛ لكان من أصحاب أبي حنيفة»[5].

(١) يعرف ابن حزم أيضًا هذه الرواية، «إبطال»، (ص/ ١٥ ب).

(٢) أبو المحاسن، (١/ ٣٩٠).

(٣) نجد هذا الاعتراض على القياس كذلك في «صحيح البخاري»، كتاب الصوم، (رقم/ ٤١).

(٤) الدميري، (٢/ ٤٣٢).

(٥) الجاحظ، (ص/ ١٢١ أ).

Al Arabi Library PDF

وقد سئل حفص بن غياث (ت: ١٧٧هـ) عن فقه أبي حنيفة، فقال أعلم الناس بما لم يكن وأجهلهم بما كان[١] وهذا يعني أنه كان مفكرًا أكثر من كونه فقيهًا عالمًا.

يتبين ممَّا سبق إذن: أنَّ روح الإفتاء في المنهج الفقهي لأبي حنيفة ومذهبه الفقهي عمومًا كانا محل سخرية بدرجات متفاوتة[٢]. ففي الوقت الذي ولَّتْ فيها مذاهب أهل الحديث وجهها شطر الوقائع الحقيقية، وأفتت فيها استنادًا إلى معطيات فقهية تاريخية حقيقية وملموسة، توجَّه أهل الرأي تلقاء الإفتاء في المسائل التي لا تمتُّ للواقع بصلة. وقد وجد هؤلاء العلماء -المرتبطون أكثر بالجانب الأخلاقي من الدين- أنفسَهم مكرهين على الابتعاد عن الإفتاء في المسائل الفقهية: ولكي يتضح هذا التناقض سنكتفي بذكر قول للعالم الكوفي الورع عمرو بن قيس الملائي (ت ١٤٦هـ): «حَدِيثٌ أُرَقِّقُ بِهِ قَلْبِي، وَأَتَبَلَّغُ بِهِ إِلَى رَبِّي، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ خَمْسِينَ قَضِيَّةً مِنْ قَضَايَا شُرَيْحٍ»[٣].

افتراض المسائل التي لم تقع

كانت العبارة المستخدمة في طرح القضايا الفقهية المحتملة الحدوث هي «أرأيت كذا»، وهي تعني: «ماذا تقول في المسألة الفلانية؟». وكان المحدّثون يعبّرون عن امتعاضهم من هذه العبارة الجارية على لسان المفتين حتى إنَّهم ينقلون الرواية التالية عن ابن مسعود: «إياكم وأرأيت، أرأيت؛ فإنَّما هلك من كان قبلكم بأرأيت، أرأيت. ولا تقِسْ شيئًا فتزلَّ قدمٌ بعد ثبوتها، وإذا سئل أحدكم عما لا يعلم، فليقل: لا أعلم؛ فإنَّه ثلث العلم»[٤]. وقد نُقِل عن الشعبي[٥]، قوله: «لعن الله أرأيت»، لتتضافر بذلك الأقوال التي تحط من شأن الرأي على الرغم من ثبوت وورود عبارة (أرأيت) على لسان

(١) الجاحظ، (ص/ ٦٣ أ).

(٢) ينبغي كذلك اعتبار «ألف ليلة وليلة»، الليلة (رقم/ ٢٩٦، ٢٩٧) جزءًا من ذلك. يتم تصوير حيل أبي حنيفة وتدقيقاته في شخص أبي يوسف بطريقة هزلية، بولاق، (١٢٧٩هـ)، (٢/ ١٥٩، ١٦٠).

(٣) أبو المحاسن، (١/ ٣٩٦).

(٤) إبطال، (ص/ ١٣ ب).

(٥) نفسه، (ص/ ١٠ ب): قال الشعبي لعن الله أرأيت وقال صالح بن مسلم سألت الشعبي عن مسألة من النكاح، فقال إن أخبرتك برأي فبُل عليه.

Al Arabi Library PDF

النبي[1] نفسه وصحابته الثُّقاة[2]. وقد نُسب إلى «مسروق» قولٌ يؤكد على نحو واضح قدر النفور الذي تعامل به المحدثون الأكثر تصلبًا مع الإفتاء الافتراضي المحض. فبخوضهم في النوازل التي لم تقع بعدُ، يُثبِت الفقهاء أنَّ القرآن والسنة لم يأتيا على الكثير من المسائل الفقهية، ليصير لزامًا تبعًا لذلك اللجوء إلى أساليب النظر العقلي. فقد كان «مسروق» إذا سئل عن مسألة يقول للسائل: «هل وقعت؟»، فإن قال لا، قال: «أعفني حتى تكون»[3]. وكان أبو ثور (سنأتي على ذكره في الفصل التالي) من الفقهاء الشوافع (لم يعترفوا بانتسابه إليهم كليًا) الذين يتكلمون بالرأي وسأل فقيهًا آخر عن رجل اشترى بيضة من رجل وبيضة من آخر، ووضعهما في كمه، فانكسرت إحداهما، فخرجت مذرة فعلى من يردُّ البيضة، وقد أنكر الفقيه الثاني عليه ذلك وقال له: آمره حتى يدّعي، فأجابه أبو ثور: يقول لا أدري. فقال: «أقول انصرف؛ فإنَّا مفتون»[4]، ولسنا نجيب الفضوليين.

لم يتخذ الاعتراض على مدرسة الرأي شكل أقوال ساخرة فحسب، فقد وجهت اتهامات خطيرة لهذه المدرسة بعد تجذر مذهب أبي حنيفة لعل أهمها اتهامها بتقويض أسس الفقه بتفضيلها المحدثات العقلية على أصول الفقه المعروفة، «فكم من فرج محصنة أُحِل حرامُه بأبي حنيفة»، خلافًا لما أتى به القرآن والسنة[5].

التعارض بين علم الحديث والفقه

لقد سلك أبو حنيفة وفقهاء الرأي من قبله مسلكًا يرى في أصول الفقه النابعة من الوحي مصادر غير كافية، فعمل على توقع النوازل الممكنة واستنباط الأحكام الخاصة بها قبل وقوعها. والحق أنَّ هذا المسلك أدّى في النهاية إلى ظهور مفهوم (الفقه) تمييزًا له عن مفهوم (علم الحديث). وقد فسر (ساشو)، (Sachau) أصل هذه التسمية، وسأعتمد هاهنا على تأصيله الرائع لهذا المفهوم. ينبغي أن نعلم أن مصطلح (فقه) مرادف لمصطلح

---

(١) جزاء الصيد (البخاري)، (رقم/ ٢٢): «أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته»، لكن هذا السؤال لا يتطلب إجابة، في المغازي، (رقم/ ١٢)، يسأل مقداد بن عمرو الكندي النبي مبتدئًا بأرأيت إن لقيت رجلًا... إلخ.

(٢) كتاب الوضوء، (رقم/ ٣٤، ٣٥): أنه زيد بن خالد سأل عثمان بن عفان أرأيت إذا جامع الرجل فلم يُمْنِ.

(٣) الشعراني، (١/ ٦٣).

(٤) ابن الملقن، (ص/ ٢. أ).

(٥) ابن قتيبة، «كتاب المعارف»، (ص/ ٢٤٩): فكم من فرجٍ محصَنة عفيفة أُحل حرامُه بأبي حنيفة.

Al Arabi Library PDF

(رأي)[١]، لكنَّه يعني في دلالته الأصلية (الفهم)، و(الإدراك)[٢]. وقبل أن يوضع مصطلح (فقه) في مقابلة مع مصطلح (حديث) في مجال العلوم الشرعية، مرَّ بمرحلة حمل فيها دلالة عامة. يمكن أن نلاحظ هذا المعنى في أحد المقاطع الحديثية التي نظنها الأقدم التي تورد المصطلح بهذا المعنى: «إذا ولغ الكلب في إناء ليس له وضوءٌ غيره يتوضأ به، وقال سفيان: هذا الفقه بعينه، يقول الله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾، وهذا ماء». تُستعمل[٣]، كلمة (فقه) هنا بمعنى التأويل الدقيق للمعنى استنادًا إلى القرآن دون غيره من المصادر الأخرى في إصدار الحكم الشرعي. وهي تعني تبعًا لذلك الشريعة الحقَّة[٤]. ولم يصر إلى استخدامها في مقابلة مع الحديث إلا في وقت لاحق، ولذلك تتكرر في الأدبيات الأقدم زمنيًّا ملاحظات من قبيل: «فلان كان أعظم فقيه في بلده؛ كان ضعيفًا في الحديث»، والعكس. قال أحمد بن سهل (ت ٢٨٢هـ): «لو كنت قاضيًا لحبست كلا الفريقين: رجلًا يطلب الحديث ولا يطلب الفقه، ورجلًا يطلب الفقه ولا يطلب الحديث». وتستعمل عبارة (أهل الحديث والفقه) للإشارة إلى العلماء بشكل عام. ولم تختفِ العلاقة الضدية بين المصطلحين إلا حين خفَّت الخصومة بين المدرستين إلى أن اتخذ (الفقه) معنى (العلم بالأحكام الشرعية المستنبطة من أدلتها الشرعية)؛ ولذلك: فعند الإشارة إلى الفقه المستخلص من الحديث النبوي كان العلماء يستخدمون مصطلح (فقه الحديث). بينما يستخدم مصطلح (تفقه على مذهب أبي داود الظاهري) للدلالة على الشخص الذي يتبنى الاتجاه الفقهي الرافض للقياس بشكل كامل.

تغير دلالة كلمة فقه

---

(1) *Zur ältesten Geschichte des muhammedanischen Rechts*, p. 15 ff.

(٢) مسلم، «صفة المنافقين»، (٥/ ٣٤٦): اجتمع عند البيت ثلاثة نفر، قرشيَّان وثَقَفِيٌّ، أو ثَقَفِيَّان وقرشي، قليلٌ فقهُ قلوبِهم، كثيرٌ شحمُ بطونِهم. والجدير بالاهتمام أيضًا هذا الحديث: «قِصَر الخطبة وطول الصلاة مَئِنَّةٌ من فقه الرجل»، ورد في: ابن السكيت، كتاب الألفاظ (Leiden MS. Warner)، (رقم/ ٥٩٧)، (ص/ ٤١٤). ينبغي التنبه إلى:

Ibn Hisham ed. Wüstenfeld, p. 1014, 1. 6:

فأمهل حتى تقدم المدينة؛ فإنَّها دار السنة وتخلص بأهل الفقه وأشراف الناس، هنا يمكن تفسير عبارة (أهل الفقه) بالحكماء أو الأشخاص المتمكنين من الشريعة. لكن سياق المقطع يفترض زمنًا كان فيه الاهتمام بالحديث متطورًا سلفًا.

(٣) البخاري، الوضوء، (رقم/ ٣٣).

(٤) مثال، البلاذري، (ص/ ٣٧٧، ١، ٢): وصيّره على تعليم الناس الفقه والقرآن.

Al Arabi Library PDF

الفصل الثالث

احتفى التاريخ الإسلامي التشريعي بالإمام الشافعي الذي ساهم بواحد من أهم مصنفاته في تصحيح مسار منظومة أبي حنيفة الفقهية التي غلبت عليها الاعتبارات الذاتية مقارنة بالاعتبارات القائمة على النصوص. ولذلك فإنَّ الفقه الإسلامي مدينٌ للإمام الشافعي الذي عدَّه المسلمون -باستحقاق- ناصر السنة، دون أن يخل ذلك بمكانة مالك بن أنس [1].

لقد أثار المنهج القائم على إعمال الرأي عددًا من ردود الفعل إزاءه وإزاء التبعات الناجمة عنه، لكن آخر ردة فعل عنيفة صادرة عن أهل الحديث جاءت من مذهب الإمام الشافعي. وقد تهكَّم الشافعي[2] على إسراف المذهب الحنفي في إعمال الرأي بالقول: «ما أشبه رأي أبي حنيفة إلا بخيط سحارة، تمدُّه كذا فتراه أصفر، وتمدُّه كذا فتراه أحمر». وفي الواقع، لم يكن بالإمكان إبطال العمل بالقياس بوصفه واحدًا من مصادر التشريع

(١) يشدد أهل الحديث على أن مالكًا كان من أهل الرأي. يقول أحمد بن حنبل عن عبد الله بن نافع (ت ٢٠٦هـ): «كان صاحب رأي مالك. ولم يكن صاحب حديث» [«تهذيب»، (ص/ ٣٧٤)]. ويبين ما يلي على نحو بليغ العلاقة التي قامت بين الشافعية الأوائل والمذهب المالكي: «وعن محمد بن نصر الترمذي أنه قال: كتبت الحديث تسعًا وعشرين سنة وسمعت مسائل مالك وقوله، ولم يكن لي حسن رأي في الشافعي، فبينا أنا قاعد في مسجد النبي -ﷺ- بالمدينة؛ إذ غفوت غفوة فرأيت النبي - ﷺ - في المنام فقلت: يا رسول الله أكتب رأي أبي حنيفة؟ قال: لا. قلت: أكتب رأي مالك؟ قال: ما وافق حديثي. قلت له: أكتب رأي الشافعي؟ فطأطأ رأسه شبه الغضبان لقولي وقال: ليس هذا بالرأي، هذا رد على من خالف سنتي. فخرجت على أثر هذه الرؤيا إلى مصر فكتبت كتب الشافعي». [«تهذيب»، (ص/ ١٢٢)]. والغريب أن نفس الأمر قد روي عن أبي جعفر الترمذي، [نفسه، (ص/ ٦٨٣)].

(٢) هذا على الأقل مقتبس من أحد مصنفات تلميذه أحمد بن سنان القطان، (ت ٢٦٠هـ).

Al Arabi Library PDF

آنذاك بفضل الجهود التي بذلها أبو حنيفة، ونظرًا إلى طبيعة الظروف التي سادت في ذلك الزمان. لم يسعَ الشافعي إلى إلغاء القياس، وحتى لو نوى ذلك؛ فإنَّه كان سيعجز حتمًا عن تحقيق مراده، ويؤكِّد ذلك المساعي الفاشلة التي قام بها بعضُ أتباع مذهبه من بعده. والأمر الوحيد الذي كان بمقدور الشافعي أن يفعله هو إعمال هذا الأصل الجديد على نحوٍ منضبط، لا يتعارض مع الأحكام الواردة في الكتاب والسنة، وقد نجح في ذلك فعلًا. وعمل الشافعي كذلك على الحد من الإسراف في العمل بالقياس، وذلك بوضع قواعد منهجية تضبط حالات اللجوء إليه. وهذا بالضبط ما رمى إليه الشافعي وما أنجزه على أرض الواقع حين أسس علم أصول الفقه[1] الذي ظل مرتبطًا باسمه. ألَّف الشافعي مصنَّفا بيّن فيه المغزى من تأسيس هذا العلم الجديد الذي أحدث ثورة في الفقه الإسلامي، ولو لم يلحق هذا المصنَّفَ التلفُ لتمكّن المختصون في تاريخ الفكر الإسلامي من تحديد موقف الشافعي الدقيق من معارضة أهل الحديث الإسراف في للقياس ونظرًا إلى فقدان هذا المصنف، فإننا سنعتمد على بعض المقاطع الواردة في

رأي العلماء في تأثير الشافعي

مصنفات الشافعي الرئيسية وعلى تقييم المسلمين قاطبة لجهود الإمام الجليل. ويمكن أن نستشفَّ التصور الغالب على منظومته الفقهية من خلال ما ينقله عنه الجرجاني[2]: «وعن الشافعي - رضي الله عنه -: مهما قلت من قول أو أصلت من أصل فيه عن رسول الله خلاف ما قلت فالقول ما قاله وهو قولي، وجعل يردده»[3]. ونغتنم هذه الفرصة لنشير إلى الخطأ الذي وقع فيه المستشرق الأمريكي الأستاذ (سالزبوري)[4]، حين ترجم هذه القولة المنسوبة إلى الشافعي على النحو التالي: «مهما قلت عن قول ما إن النبي قائله، أو أصلت من أصل بعبارة «عن رسول الله» خلاف ما قلت، فالقول الصحيح هو قول

(١) ينبغي أن نشير مع ذلك إلى ما نُقِل عن الثوري: «عند ابن لهيعة (ت ١٧٤هـ في مصر قبل الشافعي بثلاثين سنة) الأصول وعندنا الفروع». [«تهذيب»، (ص/ ٣٦٤)، (ج/ ١، ١٩)].

(٢) انظر كذلك: الشهرستاني، (ص/ ١٦٠).

(٣) الجرجاني.

(4) Edward Salisbury, “Contributions from original sources to our knowledge of the science of Muslim tradition”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 7 (1862), p. 116.

Al Arabi Library PDF

النبي وهو القول الذي أتبناه ولا أتبنى خلافه»[١]، أجيزَ الاستحسانُ في المذهب الحنفي الذي شكك في الجوانب المنهجية لإعمال القياس إعمالًا كاملًا. ويعد موقف الشافعي الرافض للاستحسان، من ناحية، وموقفه الرافض للتعليل[٢] حسب رأي البعض، من ناحية أخرى، كافيًا لفهم منهجية التفكير عنده. وقد ألّف الشافعي رسالة في إبطال الاستحسان، وهو أكثر الأصول التي كان المذهب الحنفي يُعملها على نحو غير منضبط، لكن لم يبلغنا من هذه الرسالة سوى العنوان[٣]، لكن ظهر في المذهب الشافعي- لا يمكن الجزم بنسبته إليه شخصيا- أصل جديد من أصول الفقه أُطلقت عليه التسمية المعبرة (الاستصحاب). وقد وفّر هذا الأصل النافع حلولا مناسبة للكثير من المسائل الفقهية الشائكة في الأحكام والعبادات.

كان النووي من فقهاء المذهب الشافعي وأبرز عالم مسلم على الإطلاق، وله فضل عظيم في بسط منظومة الشافعي الفقهية وعرض آرائه على أفضل وجه. يقول النووي عن الشافعي إنه: «جاءَ بعد أن مُهِّدَت الكتب وصُنِّفَت، وقُرِّرت الأحكامُ ونُقِّحَت، فنَظَر في مذاهب المتقدمين، وأخذ من الأئمة المبرزين، وناظر الحُذَّاق المتقنين، فبحث مذاهبهم وسَبَرَها وتحقَّقَها وخبَرَها، فلخَّص منها طريقةً جامعةً للكتاب والسنة والإجماع والقياس، ولم يقتصر على ذلك كما وقع لغيره»[٤]. وقد وصف فقيهٌ شافعي آخر هو أبو بكر الآجري (ت ٣٦٠هـ) مكانة الشافعي مقارنة بسائر الأئمة على النحو التالي (نقلًا عن مجهول): «أبو حنيفة لا رأي ولا حديث، ومالك رأيٌ ضعيف وحديث صحيح، وإسحاق بن راهويه

(١) من المؤسف أن تقع هذه الأخطاء بكثرة في هذا المؤلف الملهم والمفيد الذي عني بعلم الحديث. وأغتنم هذه الفرصة لأضيف تصويبًا آخر. يورد الجرجاني ما يلي: «ومن غلط في حديثه فبُيِّن له الغلطُ، فأصر ولم يرجع؛ قيل يسقط عدالته. قال ابن الصلاح: هذا إذا كان على وجه العناد، وأما إذا كان على وجه التنقير فلا. تَذْيِيلٌ: أعرضَ= =الناسُ في هذه الأعصار...». تنتهي الجملة ب «فلا. تذييل»، وقد اختلط الأمر على المترجم فظن أن الجملة لم تنته عند (فلا)، ولم يدرك أن ما يلي الجملة هو «تذييل»، عنوانه: «أعرض الناس في هذه الأعصار... إلخ»، Edward Salisbury, "Contributions from original sources", JAOS, vol. 7 (1862), pp. 70–71.

(٢) انظر ما سبق، (ص/ ١١)، (رقم/ ٢).

(٣) «الفهرست»، (ص/ ٢١٠، ٢٩)، كتاب «إبطال الاستحسان».

(٤) «تهذيب الأسماء»، (ص/ ٦٢، ١٢).

Al Arabi Library PDF

حديث ضعيف ورأي ضعيف، والشافعي رأي صحيح وحديث صحيح»[1]، يبدو الشافعي استنادًا إلى هذا الرأي شخصًا ذا نزعة توفيقية يرمي إلى الجمع بين مختلف الاتجاهات المذهبية المتنافسة، ومعاملتها على قدم المساواة على نحو يؤلف بينها تأليفًا بارعًا. لقد كانت الغاية الأساسية من جهود الشافعي التوفيقية صون مذهب أهل الحديث، الأمر الذي جعل أهل العراق (أكثر البلدان توسعا في إعمال القياس) يطلقون عليه لقب ناصر الحديث، وأهل خراسان يطلقون على أتباعه تسمية أصحاب الحديث[2]. وقد أثنى أكثر العلماء نصرة لمدرسة الحديث على وفائه لهذه المدرسة واحتفوا بجهوده التي أدت إلى إضعاف المناوئين لأهل الحديث. ويقول عنه الحسن الزعفراني: «كان أصحاب الحديث رقودًا حتى أيقظهم الشافعي فتيقظوا»، وقال أحمد بن حنبل إمام أهل الحديث: «مَا زِلْنَا نلعن أَهل الرأْي ويلعنوننا حتى جاءَ الشافعي فَمَزَجَ بَيْنَنَا»[3] ما زالت أقفيتنا في أيدي أصحاب الرأي حتى جاء الشافعي فانتزعها من أيديهم .كان ابن حنبل شديد الوثوق بولاء الشافعي للحديث حتى إنَّه كان يقول: «إذا جاءت المسألة ليس فيها أثر، فأَفْتِ فيها بقول الشافعي». وقال أيضًا: «ما تكلم في العلم أقل خطأ، ولا أشد أخذًا بسنة النبي -ﷺ- من الشافعي»[4] ووافقه اسحاق بن راهويه على قوله هذا.

النزعة التوفيقية في منظومة الشافعي الفقهية

أنصار نهج أهل الحديث المتشدد في المذهب الشافعي

ويمكن أن نلحظ ذلك أيضًا في تراجع تمذهب العراقيين بالمذهب الحنفي تراجعًا هائلًا عند سطوع نجم الشافعي في العراق. وكان أبو ثور أحد الأئمة المجتهدين وغيره من الفقهاء المبرزين قد رأوا من علم الشافعي وجمعه بين الفقه والسنة[5] ما صرفهم عما كانوا عليه من اتِّباع للرأي. وحين قدم الشافعي إلى بغداد كان في الجامع الغربي اثنتي عشرة حلقة لأصحاب الرأي، فلما كان يوم الجمعة لم يثبت منها سوى ثلاث حلق أو أربع[6]. ولا غَرْوَ أن يخرج من رحم المذهب الشافعي الشخص الذي بعث الحياة من جديد في المنهج

(١) الشعراني، (١/ ٧٠)، أعلى الصفحة.

(٢) «التهذيب»، (ص/ ٦٤)، الفقرة قبل الأخيرة. «مبتغي مذهبه» ينبغي أن تقرأ «متّبعي».

(٣) نفسه، (ص/ ٦٣)، الفقرة قبل الأخيرة، (٧٩، ٦).

(٤) نفسه، (ص/ ٧٦)، الفقرة قبل الأخيرة، والصفحات التالية، (٧٨، ٨).

(٥) نفسه.

(٦) نفسه، (ص/ ٨٢).

Al Arabi Library PDF

الأثري العتيق. إنه الشخص الذي عاصر الإمام الشافعي وكان شاهدًا على ردة فعله حيال متعصبة العراق، ثم أخذ عنه المشعل وتجاوزه وأنكر الرأي والقياس والتبعات المنجرة عنهما إنكاراً تامًّا. هذا الشخص هو داود بن علي الظاهري مؤسس المذهب الفقهي موضوع كتابنا هذا. وينبغي ألا ننسى أن من مصنفات الشافعي كتابًا عنوانه: (كتاب الحكم بالظاهر)[1]، وقد بيّن فيه موقفه من أصول الفقه القائمة على إعمال العقل. ويحتمل أن يكون داود قد استند إلى هذا الكتاب في بَلْورة نظريته الفقهية الخاصة. ويجدر بنا مع ذلك أن نحدد في البداية الدلالة الاصطلاحية لكلمة (الظاهر) الواردة في عنوان هذا الكتاب، ذلك أن مراد الشافعي من هذا المصطلح لم يكن هو ذاته مراد داود؛ فإنَّ الظاهر عند الشافعية - بخلاف الآيات التي لا تحتمل أي وجه آخر للتفسير لوضوحها القطعي (مثل تلك التي تحتوي على أعداد واضحة) - هو احتمال أمرين أحدهما أظهر من الآخر؛ لأنَّ الحجج المؤيدة له أرجح؛ سواءً كانت الأسباب داخل ذاته أو خارجه ولذلك فالصواب أن نطلق على ذلك تسمية (الراجح)[2]، لا (الظاهر) بحسب المعنى الذي أراده داود.

داود بن علي الظاهري

لم يدرك داود أنَّه بتشديده النكير على القائلين بالقياس كان يوجه سهام النقد للنزعة التوفيقية التي اعتمدها المذهب الشافعي. نشأ داود في كَنَف هذا المذهب وألَّف مصنفين[3] في مناقب مؤسِّسه، فقال عنه إنه كان «سراجًا لحَمَلَةِ الآثار ونَقَلَة الأخبار»، وأن علوَّ قدره راجع إلى «كَشْفِهِ عن تمويه المخالفين، وما أبطله من زُيوفِهم وقذف به على باطلهم فدمغه»[4].

منظومته الفقهية وتعارضها مع سابقيه

نتبين من خلال ما أوردنا من آراء أن الشافعي جمع بين أمرين اثنين: فقد قبل بالأساس الفقهي الذي قام عليه مذهب أبي حنيفة (أي الرأي)، لكنَّه كبح في المقابل

---

(١) «الفهرست»، (ص/ ٢١٠، ٢٨).

(٢) «الورقات»، (ص/ ٢٤). ومثال النص قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾، فهذا لا يحتمل ما عدا العشرة، وكذلك أسماء الأعداد مثل الثلاثة والخمسة ونحوهما نص فيما دلت عليه لا يحتمل غيره والظاهر ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر يعني إذا حمله على طرفه الراجح، فالظاهر في الحقيقة هو الاحتمال الراجح من احتمالي النص واحتمالاته.

(٣) ينكر ابن حزم على الشافعية والحنابلة من وجهة نظره أيضًا. [«إبطال»، (ص/ ١٩ أ)].

(٤) «التهذيب»، (ص/ ٨١).

Al Arabi Library PDF

جماح هذه النزعة وأبقاها في الحدود التي سمحت بالإبقاء على علو شأن الحديث. وقد أقر الشافعي بصحة المبررات التي ساقها أبو حنيفة لعدِّ القياس أصلًا من أصول الفقه، لكنه اشترط أن يستند القياس إلى الكتاب والسنة. وقد بات معلومًا الآن أن أبا حنيفة الذي لم يكن له حظ وافر من علم الحديث لم يكن يدقق كثيرًا في هذا الأمر. وينقل أبو الفداء الحوار التالي بين الشافعي ومحمد بن الحسن: «قال الشافعي: قال لي محمد بن الحسن، أيهما أعلم، صاحبنا أم صاحبكم، يعني أبا حنيفة ومالكًا.

قال: قلت على الإنصاف؟

قال: نعم.

قال: قلت فأنشدك الله من أعلم بالقرآن، صاحبنا أو صاحبكم؟

قال: اللهم صاحبكم.

قال: قلت فأنشدك الله من علم بالسنة؟ قال: اللهم صاحبكم.

قال: قلت فأنشدك الله من أعلم بأقاويل أصحاب رسول الله المتقدمين، صاحبنا أم صاحبكم؟

قال: اللهم صاحبكم.

قال الشافعي: فلم يبق إلا القياس، والقياس لا يكون إلا على هذه الأشياء»[1].

لقد ناصب الشافعية أبا حنيفة العداء على الرغم من استخدام كلا المذهبين القياس، وقد استمرت عداوتهم ردحًا من الزمن[2]. وأما العلماء الذين حملوا لواء المذهب الشافعي بحق، فقد رفضوا الإفتاء في المسائل الافتراضية رفضًا قاطعًا، وأعرضوا عن القضايا التي لا يتعلَّق بها حكم ناجز تمس الحاجة إليه. بل بلغ بهم الأمر أن قالوا: «ليس يسوغ إثبات خصائص رسول الله[3] -ﷺ- بالأقيسة التي يُناط

(1) Abu al-Fida, *Annales Muslemici*, ed. Reiske, II, p. 66.

لم تكن رواية ريسكي صحيحة تمامًا، (ص/ ٦٩).

(٢) لكن في القرن السادس، ظهر العالم الشافعي المشهور فخر الدين الرازي الذي كان من جهة خصمًا مفوَّهًا لأبي حنيفة. [الشعراني، (١/ ٧٠)]، ومن جهة أخرى كما سنرى في الفصل التالي، أكثر العلماء دفاعًا عن القياس وأقواهم حججًا. وقد سرد في تفسيره الكبير الحجج التي تدحض حجج نُفاة القياس.

(٣) «التهذيب»، (ص/ ٥٥).

Al Arabi Library PDF

بها الأحكام العامة في الناس»، ولكن أتباع المذهب الشافعي عجزوا في المقابل عن صياغة إطار نظري يبرر الجمع المتقن بين الحديث والرأي على الرغم من تناقضهما. وكان هناك قلة من العلماء الذين أدركوا الجهود التوفيقية التي بذلها الشافعي، من بينهم أحمد بن سهل (ت ٢٨٢هـ) الذي كان شاهدًا على الجدل الذي أطلقه أصحاب التوجُّه المتشدد من كلا الفريقين. وقد قال بن سهل: «لو كنت قاضيًا لحبست كلا الفريقين، صاحب حديث لا يتفقه، وصاحب فقه لا يطلب الحديث». لم يطل العصر الذهبي لأتباع الشافعي فانقسموا إلى فريقين على طرفَيْ نقيض، وقد تفقه أحد الفريقين على مذهب أهل الرأي. ومن العلماء الذين انتسبوا إلى هذه المدرسة أبو ثور الكلبي البغدادي (ت ٢٤٠هـ) الذي كان من الأوائل الذين نشروا مذهب الشافعي القديم، وقد اشتهر بكونه من أصحاب الرأي رغم جزمه بأنه تركه[١]. وقد انتسب إلى مدرسة الرأي من الشافعية كذلك الحسين بن علي الكرابيسي البغدادي (ت ٢٤٥هـ) الذي عاصر أبا ثور الكلبي والبغدادي وكان من نفس بلده[٢]، كان الكرابيسي في أول أمره من أصحاب الرأي وتشي آراؤه الفقهية بتهافت هذه المدرسة. ويُنسب كذلك سرحاب بن يوسف أبو طاهر التبريزي الذي تتلمذ على أبي عبد الله المحاملي إلى أصحاب الرأي[٣]، وفي المقابل تفقه فريق آخر من الشافعية على مذهب أهل الحديث، ولكنهم سلكوا مسلك الغلو. وقد ذكرت كتب الطبقات أسماء هؤلاء باستفاضة، ومن بينهم عالمٌ عُرِف بكونه أقل الشافعية التزامًا بتقريرات المذهب، هو أبو القاسم الداركي (ت ٣٧٥هـ). يروي النووي أنَّه «إذا جاءته مسألة يستفتي فيها؛ تفكَّر طويلًا، ثم أفتى فيها وربما كان فتواه خلاف مذهب الشافعي وأبي حنيفة، فيُقال له في ذلك، فيقول: وَيْحَكُم حدَّث فلان عن فلان عن رسول الله -ﷺ- بكذا وكذا، والأخذ بالحديث عن رسول الله -ﷺ- أولى من بالأخذ بقول الشافعي وأبي حنيفة إذا خالفاه»[٤]. أما أبرز فقيه شافعي خلال القرن

---

(١) ابن الملقن، (ص/ ٢). قيل عن هذا العالم الشافعي: «أحد رواة القديم إمام بالإجماع، وتعنَّت فيه أبو حاتم، فقال ليس محلُّه محل المسمعين في الحديث، كان يتكلم بالرأي فيخطئ ويصيب».

(٢) نفسه، (ص/ ٣ أ).

(٣) نفسه، (ص/ ١٦٧ أ).

(٤) «التهذيب»، (ص/ ٧٥٢).

Al Arabi Library PDF

الثالث للهجرة، فهو الإمام أبو سليمان داود بن علي بن خلف الذي كان متشددًا في الأخذ بالأثر، ثم أسس المذهب الذي عرف لاحقًا باسم المذهب الداودي أو الظاهري.

تعود أصول أسرة داود إلى قاشان المجاورة لأصفهان حيث عمل والده كاتبًا للقاضي عبد الله بن خالد الكوفي[1]. وُلِد داود بالكوفة[2]، ولا تتفق الروايات حول تاريخ مولده الذي قد يكون سنة (٢٠٠، أو ٢٠٢هـ). قضى معظم سنوات تعليمه في بغداد، وتتلمذ على لفيف من العلماء المشهورين والمتضلعين بالحديث النبوي، على غرار أبي ثور، وسليمان بن حرب، وعمرو بن مرزوق، والقعنبي، ومحمد بن كثير، ومُسدَّد بن مُسَرْهَد. في ذلك الوقت، كان العالم المشهور إسحاق بن راهويه (ت ٢٣٣هـ) يلقي دروسًا في نيسابور، وقد ترك داود بغداد لمواصله تعلمه بالاستماع إلى دروس إسحاق، ويبدو أنَّه تحمس كثيرًا هناك إلى الاتجاه الفكري الذي سيصبح أساس منهجه الشرعي لاحقًا. كنا قد ذكرنا سابقًا أنَّ إسحاق هذا عرف بانتسابه إلى مذهب أهل الحديث، وكان يدرس الفقه على مذهب الشافعي، لكنه اقتصر في دروسه على الجوانب التي تناقض الرأي. يحسن التنبيه إلى أن أصحاب الرأي دأبوا في سياق الدفاع عن منهجهم على الاستشهاد ببعض أقوال أهل الحديث التي توحي بالقبول باجتهاد الرأي. فهم أصحاب الرأي من ذلك جواز استفتاء العلماء المتقنين في المسائل الشائكة التي لا نص فيها من كتاب أو سنة. لكن جاء إسحاق بن راهويه ليفنِّد هذا الفهم، وليؤكد أن رأي الفقيه الفرد لا يُعتدّ به في الفتوى، وإنمَّا العبرة بإجماع الفقهاء قاطبة[3] وكان داود يمتلك من الشجاعة والاستقلالية ما يدفعه أن يكون وحده الذي يرد على إسحاق بن راهويه الذي كان يتبوأ منزلة عظيمة بين معاصريه.

اختلاف الآراء حول الإجماع

وقد زعم البعض أن داود تلقى العلم مباشرة عن الشافعي، وهذا أمر مستحيل الوقوع؛ لأنه كان يبلغ أربع سنوات أو دونها حين توفي الشافعي[4]. وربما يعود هذا

(١) ابن الملقن، (ص/ ٥ ب).

(٢) تاج الدين السبكي، «طبقات الشافعية»، مخطوط مكتبة بودليان، أكسفورد، مارس، (رقم/ ١٣٥)، (ص/ ١٧٥).

(٣) «إبطال»، (ص/ ١١ أ): اجتهاد الرأي هو مشاورة أهل العلم لا أن يقول برأيه.

(٤) ابن الملقن: ووهم الأستاذ أبو منصور، حيث قال فيما نقضه على أبي عبد الله الجرجاني الحنفي أن داود هنا من تلامذة الشافعي؛ لأنَّه كان عمره عند موت الشافعي أربعًا أو دونها، ولعله أراد بالتلمذة كونه من أتباعه، وإنكارُه القياسَ لا يُخرِجه عنهم.

Al Arabi Library PDF

الخلط إلى أن داود كان أول[١] من صنف في فضائل الإمام، فقد ألف في الثناء عليه كتابين استقى منهما ربما أصحاب التراجم رأيه في الشافعي. ولداود مكانة رفيعة في كتب الطبقات ويذكر المترجمون عمومًا أنه كان أكثر الناس تعصبًا للشافعي[٢]، وهو أمر استحق عليه داود ثناء خاصًّا؛ لأنَّه انتسب في شبابه إلى المذهب الحنفي، مذهب أبيه[٣]. وعقب عودته من نيسابور استقر به المقام ببغداد حيث انتصب للتدريس. وقد أشار مترجموه إلى العدد الهائل من التلاميذ الذين كانوا يتلقون عنه العلم حتى قيل إنه كان يحضر مجلسه أربعمائة صاحب طيلسان (أخضر في بعض الروايات)[٤]. ويذكر المترجمون كذلك أن العلامة الشافعي محمد بن إبراهيم بن سعيد العبدي، وهو من أجلِّ علماء الحديث في زمنه الذين عدّهم البخاري حجة، حضر دروسه. وقد قال داود لأتباعه يومًا متحدثًا عنه: «قد حضركم من يفيد ولا يستفيد»[٥]. وسرعان ما طبَّقت شهرة داودَ الآفاق لتتخطى حدود بغداد[٦]، وأقبل عليه طلاب العلم من أقاصي الأرض يطلبون العلم عليه[٧]. وقد أجمع مترجموه كافة على ورعه وتقواه وأثنوا على زهده، ولم يكن يشبهه أحد في حسن تواضعه حين صلاته[٨]. لكن عقيدة داود كانت في المقابل محل شكوك؛ لأنَّه كان يقول بخلق القرآن، وهي قضية سنتطرق إليها في قسم لاحق. ومما يُروى في هذا الصدد أن إبراهيم المزني[٩]، كان «يقول في بعض ما خطب داود بن خلف الأصبهاني: فإن قال كذا فقد خرج عن الملة والحمد لله، فنقض ذلك عليه داود

---

(١) «حاجي خليفة»، (٦/ ١٤٩).

(٢) ابن خلكان، (رقم/ ٢٢٢)، (ed. Wüstenfeld, III, p. 21).

(٣) ابن الملقن: وكان أبوه حنفيًّا.

(٤) «طبقات الحفاظ»، (٩/ ٤٤)، انظر: (Reiske to Abu al-Fida, II, p. ٧٢٠). نجد تشبيهًا مماثلًا لعدد طلبة العلم فيما روي عن سهل الصعلوكي (ت ٣٧٨هـ)، حيث حضر وجدت (٥٠٠ قنينة) حبر في حجرة درسه. [«التهذيب»، (ص/ ٣٠٧)].

(٥) ابن الملقن، (ص/ ٩ أ):

(٦) يقول عنه السبكي في الطبقات: أحد أئمة المسلمين، وهُداة الدين، الطائر ذكرهم في الآفاق على مر السنين السائر خبرهم في أقطار الأرضين.

(٧) «الفهرست»، (ص/ ٢١٧، ١٨)، والصفحات التالية.

(8) Abu al-Fida *Annales*, II, p. 260.

السمعاني (انظر الملاحق)؛ السبكي، وآخرون.

(٩) ربما هو أبو إبراهيم إسماعيل بن إبراهيم المزني (ت ٢٦٤هـ)؛ انظر: «الفهرست»، (١/ ٢١٢)، انظر: (٢/ ٨٦).

Al Arabi Library PDF

وقال فيما رد عليه: نحمد الله على أن يُخرج امرأ مسلمًا من الإسلام؟ وهذا موضع استرجاع، وللحمد مكانٌ يليق به، وإنَّما يقال في المصيبة إنا لله وإنا إليه راجعون»[١].

لم يكن مؤسس المذهب الظاهري مصنَّفًا في عداد علماء الحديث المتقنين، وذلك راجع ربما إلى مكانته الخاصة، ورغم أن في كتبه حديثًا كثيرًا؛ فإنَّ الرواية عنه عزيزة جدًّا، ويروي السبكي عنه حديثًا واحدًا هو «مَنْ عَشِقَ فَعَفَّ وَكَتَمَ فَمَاتَ مَاتَ شَهِيدًا»[٢]، وقد سعى بعض العلماء إلى تضعيفه في غير ذلك من العلوم الشرعية أيضًا، فقال عنه أبو العباس ثعلب إن عقله أكبر من علمه. وقد ذهب المتكلم محمد بن زيد الواسطي بعيدًا في الحط من شأنه فسخر منه قائلًا: «من أراد أن يتناهى في الجهل فليعرف الكلام على مذهب الناشئ والفقه على مذهب داود، والنحو على مذهب نفطويه». وصادف أن كان نفطويه[٣] ذاته داوديًّا أيضًا. توفي داود في بغداد سنة (٢٧٠ للهجرة).

صنَّف داود عددًا هائلًا من المؤلفات، وقد أتى صاحب كتاب «الفهرست» على ذكرها على نحو مفصل. وقد سخّر داود هذه المؤلفات، التي اندثرت في زمن مبكر من التاريخ الإسلامي، لتبيين وجهة نظره الشرعية. ولئن لم يكن داود أول من تبنى وجهة النظر هذه من العلماء؛ فإنَّه كان أكثر قدرة على عرضها وتبيينها[٤]. لقد حاول أن يجعل من منظومته الفقهية منظومة شاملة تتمم منظومة الشافعي وتناقض منظومة أبي حنيفة. وعلى الرغم من ارتباط منظومته بوجهة نظر الشافعي، فإن غايته الحقيقية كانت تَجاوُزَ وجهة النظر تلك ومنعَ اعتبار القياس أصلًا شرعيًّا من أصول الاستنباط الفقهي.

ظهور الأدبيات المناهضة للمنهج الظاهري

وتبين عناوين مصنفاته أنه لم يكن محايدًا في عرض آرائه الفقهية. وقد وصف ابن خلدون ذلك قائلًا:

---

(١) «العقد الفريد»، (٢/ ٢١٥).

(٢) «طبقات الشافعية»: ومن أحاديث داود ما رواه أبو بكر محمد ابنه عنه قال: حدثني سويد بن سعيد، ثنا علي بن مسهر، عن أبي يحيى الفتات، عن مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله -ﷺ- من عشق ونحف فكتم، فمات فهو شهيد، قال الحاكم أبو عبد الله: أتعجب من هذا الحديث؛ فإنَّه لم يحدث به عن سويد بن سعيد ثقة وداود وابنه ثقتان.

(٣) «الفهرست»، (ص/ ٧٢، ١٨).

(4) *Zur Geschichte Abu-'l-Hasan al-Aš'aaris*, p. 80, n. 1.

Al Arabi Library PDF

الظاهرية جعلوا المدارك كلها منحصرة في النصوص (الأحكام الواردة في الكتاب والسنة) والإجماع وردُّوا القياس الجلي (وليس المستنبط من الأدلة العقلية) والعلة المنصوصة إلى النص (أي لا يجيزون استعمال القياس والتعليل المستنبط من الحالة الواردة في النص)؛ لأنَّ النص على العلة نصٌّ على الحكم في جميع محالِّها[1].

ولم يكتفِ داود بنفي القياس والتعليل بل أنكر كذلك تقليد إمام من الأئمة أو مذهب من المذاهب في المسائل التي لم ينص عليها القرآن والسنة صراحة. ومما يُنسب إليه قوله «التقليد لغير المعصوم مذموم، وفيه عمى للبصيرة»، وينسب إليه البعض كذلك قوله «عار على من أعطي مصباحًا ينير سبله لكنه يطفئه ويستند إلى شخص آخر»[2]. ويضيف ناقل هذا الكلام أن مراد داود هو انتفاء الحاجة إلى تقليد أحد ما تقليدًا أعمى مادام الاجتهاد متاحا. وقد سئل داود عن المذهب الفقهي الواجب اتباعه فأجاب: «خذ من حيث أخذوا، ولا تقلدني ولا مالكًا ولا الأوزاعي ولا النخعي»[3]، تبدو الأقوال التي أتينا على ذكرها الآن متناغمة مع روح منهج داود الذي صنف كتابًا ينفي فيه التقليد[4].

بدأ داود مسيرته العلمية شافعيًّا متعصبًا، لكنه خط بعدئذ لنفسه منهجًا جديدًا استثمر فيه على نحو جزئي مذهب الشافعي، وهو أمر ما كان ليتجرأ الشافعي نفسه على إتيانه ولا علماء مذهبه من بعده. لقد قام المذهب الشافعي على تقليد الإمام، والتزم بمبدأ مستنِدٍ إلى علم الأصول كما رسم معالمه الشافعي الذي يقول: «ليس فلان عندنا بفقيه؛ لأنه يجمع أقوال الناس ويختار بعضها، بل الذي يستنبط أصلًا من كتاب أو سنة

---

(١) «المقدمة»، بولاق، (ص/ ٣٧٢). توجد ترجمة مختلفة لهذا المقطع:

Ibn Khaldun, *Muqaddimah*. Ed. Franz Rosenthal, London 1958, vol. 3, p. 5.

(٢) لم يشر إغناس غولدتسيهر هنا إلى المرجع الذي استقى منه هذه القولة ولذلك فقد اضطررنا إلى ترجمتها. (المترجم).

(٣) الشعراني، (١/ ٦١).

(٤) كتاب الذب عن كتاب إبطال التقليد.

Al Arabi Library PDF

لم يُسبق إليه، ثم يشعب في ذلك الأصل مائة شعبة»[1]، لم يرضَ أهل الظاهر عن إفصاح الشافعي عن رأيه بكل حرية، فأعلنوا رفضهم القاطع لكلامه. ولا عجب أن يكون أبو العباس بن سريج (ت ٣٠٥هـ)، الذي كان أول من تمذهب بمذهب الشافعي من الفقهاء الكبار، في عداد معارضي داود. وقد صنف في الرد على المخالفين من أهل الرأي وأهل الظاهر[2]، من أجل بيان آراء المذهب الشافعي، ووجَّه ضربات موجعةً لمذهب أهل الظاهر[3]، أثناء مناظرته لداود وابنه. وقد انتعشت عمومًا حركة التصنيف الشرعي بعد ظهور داود بفضل عدد من المؤلفات التي أنكرت (نفي القياس)[4]، لكن ينبغي التشديد على أن معارضة المنهج الظاهري للمذاهب الفقهية السائدة لم تقتصر على توجيه سهام النقد لأصول الفقه القائمة على الاستدلال العقلي. فعلى الرغم من إقرار داود بأصول الفقه التي أعملتها المذاهب المخالفة؛ فإنَّ مذهبه مختلف عن المذاهب السابقة له اختلافًا جوهريًّا من حيث طريقة إعمال تلك الأصول. وإلى جانب ذلك، نجد بعض الحالات المخصوصة التي وصل فيها الخلاف إلى طريقة استنباط الأحكام من الكتاب والسنة، ولاسيما قضية **العموم والخصوص** في هذين المصدرين على وجه التحديد. وسنتطرق إلى هذه القضية على نحو مفصل لاحقًا في الفصل المخصص لابن حزم. ويُعد الإجماع كذلك من أصول الفقه المشتركة بين الظاهرية والمذاهب المخالفة، لكن الإجماع عند الظاهرية ليس هو الإجماع عند غيرهم. فلئن أجمعت المذاهب على أن الإجماع هو **اتفاق العلماء المجتهدين من مختلف المذاهب على حكم فقهي لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة**؛ فإنَّ الظاهرية خالفوا الجمهور[5] في مسألة تحديد هؤلاء

---

(١) «التهذيب»، (ص/ ٨٠).

(٢) نفسه، (ص/ ٧٣٩): وصنف كتبًا في الرد على المخالفين من أهل الرأي وأهل الظاهر.

(٣) «الفهرست»، (ص/ ٢١٣)، (ص/ ٦)، و«التهذيب»، (ص/ ٧٤٠)، ابن خلكان، (رقم/ ٢٠)، (١/ ٣١).

(٤) من بين هؤلاء محمد القشاني (الذي كان من أتباع داود)، ومعافى النهرواني، تلميذ الطبري. [«الفهرست»، (ص/ ٢٣٦، ٨)].

(٥) وفي داخل المذهب كان ابن حزم مرة أخرى هو الذي خالف التفسيرات السائدة للإجماع قائلًا إنَّه ما دام لم يوجد أفراد من الجن من ضمن صحابة النبي، وبما أنه يستحيل معرفة آرائهم، فإن ادعاء حصول (إجماع الصحابة) هو مجرد اكاذيب. [ابن حجر، «الإصابة»، (١/ ٧)، كلكوتا]. سنرى مع ذلك أنَّ ابن حزم سيستند كثيرًا إلى الإجماع؛ وبالتالي: فقد كان لابن حزم رأيه الخاص في الإجماع وهو أمر لا يمكننا البت فيه استنادًا إلى ما يتوفر لدينا من مصادر.

Al Arabi Library PDF

العلماء، ومن يُعتد بهم في انعقاد الإجماع. وقد تعمق الخلاف بمرور الزمن فلم يتيسر تحديد مواضعه بدقة إلا في زمن لاحق. ويمكن مع ذلك أن نزعم أنَّ الآراء التي تبناها فقهاء الظاهرية في زمن لاحق بخصوص مجالات إعمال الإجماع ونطاقه قد تجسدت لأول مرة في كتاب صنفه مؤسس الظاهرية وتطرق فيه إلى هذا الأصل[1]. وعلى العموم، ينبغي ألا نُغفل حقيقة أن أهمية الإجماع، بوصفه أصلًا من أصول الفقه، كانت محل خلافات واسعة وأسفرت عن آراء شديدة التضارب عند نشأة العلوم الشرعية وفي الأزمنة التالية على حد سواء. واحتج منكرو الإجماع بأمرين: «أحدهما منع تقريره، فإن علماء العصر غير محصورين وفيهم الخامل والمشهور، ورب امرأة في خدرها بلغت درجة الاجتهاد ولا يُعلم بها، ولو فرض جميع أهل الاجتهاد لا يُعلم اتفاقهم بجواز إظهار أحدهم خلاف ما في نفسه، وثانيهما أن حديث معاذ المشهور لم يذكر فيه الإجماع، ولو كان حجة ما ذُكِر»، ولكن الفقهاء الذين يقرّون بحجية الإجماع ذاتهم ليسوا متفقين حول تعريف واحد له ويستدلون عليه بأحاديث مختلفة (مشكوك في صحتها غالبًا)[2]، فقد بات معلوما أن مالك بن أنس لا يستدل إلا بعمل أهل المدينة، وبهذا المعنى ينبغي أن يكون مصنفًا في عداد نفاة الإجماع بمعناه الشائع[3]؛ بل إن الفقهاء الذين يرفضون تقييد الإجماع بمكان، كما يشترط مالك، مختلفون بشأن تحديد قيوده الزمانية. فإن الإجماع عندهم «**اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر على حكم شرعي (بالنسبة إلى إمام الحرمين: اتفاق علماء أهل العصر على حكم الحادثة)**. والسؤال المطروح الآن هو هل المطلوب أن يتفق أهل العصر السابق أم العصر الحاضر ؟ وبمصطلح

اختلاف الآراء حول الاجماع

(١) «الفهرست»، (ص/ ٢١٧، ١٢)، كتاب الإجماع.

(٢) أكثر الادلة الحديثية على ذلك هو حديث لا تجتمع أمتي على ضلالة أو نصه الكامل الذي قيل أن داود رواه عن مالك الأشعري: قال رسول الله -ﷺ-: «إن الله أجاركم من ثلاث خصال: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأنَّ لا تجتمعوا على ضلالة». ونجد عددًا من الأحاديث التي يستند إليها كذلك، ولكنَّها أقل أهمية في كتب الأصول، وقد كان من الصعب أن نجد دليلًا من القرآن على ذلك. لكن يحتج كثيرا بآية: ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾. ويرى عدد من العلماء أن شرعية الإجماع مكفولة بالمنطق السليم ولا تحتاج إلى أدلة مكتوبة.

(3) Kremer, *Culturgeschichte des Orients*, I, p. 488.

Al Arabi Library PDF

الفقهاء هل انقراض العصر شرط الإجماع أم لا[1]؟ بالنسبة إلى أهل الظاهر؛ فإنَّ هذا السؤال غير وجيه لأن الإجماع في نظرهم هو إجماع صحابة النبي، وهم في ذلك مقلِّدون ربما لمؤسس مذهبهم الذي بذل وسعه لإيجاد حديث يؤيد رأيه. ولا يمكن في نظرهم أيضًا أن يوصف حكم ما بأنه شرعي ما لم يلقَ إجماعًا مقطوعًا بصحته من صحابة النبي. وإلى جانب ذلك، لم يكن أهل الظاهر يرون حجية إجماع مجتهدي القرون التالية بما في ذلك إجماع التابعين؛ لأنَّ الإجماع المحتج به إجماع الصحابة، والإحاطة بأقوال المجتمعين في أيام الصحابة كانت ممكنة لاشتهار العلماء وانحصار عددهم، فأما بعد الصحابة؛ فإنَّ العلماء تفرقوا في الأمصار واختلفوا في الأقطار وكثروا بحيث لا يحصرهم عدد ولا يجمعهم بلد ولا يمكن الوقوف على قولهم[2].

يتبيَّن إذن أن مذهبي أبي حنيفة والشافعي لم يريا بأسا في ظهور أحكام مستندة إلى قاعدة الإجماع، خلافًا لأهل الظاهر الذين رأوا أن هذه الأحكام مفتقرة إلى أي أساس شرعي. لكن يحسن التنبيه إلى أن المذهب الظاهري لم ينكر الإجماع بالكلية وإنما عارض في المقام الأول إعمال الإجماع وسائر أصول الفقه القائمة على الاستدلال العقلي التي أنكروها وعدوها غير شرعية من حيث المبدأ.

---

(١) نجد ملخصًا لأهم النقاشات بخصوص الإجماع في:

Dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musulmans, s.v., I, pp. 238–240.

لكن الفرق بين (أ) الإجماع القولي، و(ب) الإجماع الفعلي، و(ج) الإجماع السكوتي، غير مذكور في هذا المرجع. انظر: حول الإجماع أيضًا

Snouck Hurgronje's treatise *Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islâm* (Bijdr. tot de Taal-, Land en Volkenkunde v. Ned. Indie, 4e Volgr., VIde deel,1883), p. 43 ff. of the off-print.

لم يكن هذا العمل الممتاز قد صدر عند كتابة هذه الدراسة.

(٢) «الورقات»، (ص/ ٣٤ أ): خلافًا لأهل الظاهر فإنَّهم قالوا الإجماع المحتج به إجماع الصحابة واعتمدوا به على أنَّ الإحاطة بأقوال المجتمعين في أيام الصحابة كانت ممكنة لاشتهار العلماء وانحصار عددهم فأما بعد الصحابة؛ فإن [العلماء] تفرقوا في الأمصار، واختلفوا في الأقطار وكثروا بحيث لا يحصرهم عدد ولا يجمعهم بلد ولا يمكن الوقوف على قولهم.

Al Arabi Library PDF

لا يمكن أن نفهم إنكار داود للقياس والرأي ووجود مصنفات في نفيهما في سياقهما التاريخي إلا بإقامة الصلة بينهما وبين المساعي (كما ظهرت في مذهب أبي يوسف) التي كانت ترمي إلى إيجاد مبررات نظرية واسعة لإعمال أصول الفقه القائمة على الاستدلال العقلي، وذلك رغم أن المبررات العملية لتلك الأصول باتت واضحة منذ استخدام أبي حنيفة لها في منظومته الفقهية. لقد صُنّف (كتاب إبطال القياس)، وغيره في نظرنا ردا على مصنفات علماء الحنفية مثل (إثبات القياس)، و(كتاب اجتهاد الرأي) التي نشرها تلميذ أبي يوسف أبو موسى عيسى أبان بن الصادق (ت ٢٢٠هـ) لتبديد الهواجس الشرعية إزاء العودة إلى منهج أهل الحديث[1].

اضطرار داود للقياس

لكن داود، شأنه شأن أصحاب الحديث في الحقبة السابقة لظهور أبي حنيفة، واجه مأزقا: لقد أثبت الواقع والممارسة أن نظريته كانت قاصرة فعلًا. فهناك فرق بين التشديد على أنَّ الحق موجود في الكتاب والسنة دون سواهما، وبين إنكار القياس والرأي. فإن الفقيه الممارس للفقه على أرض الواقع مدعو دومًا إلى اللجوء إلى مصادر تشريع أخرى عند عدم النص. لقد كان أهل الحديث الخُلَّص يذعنون دوما في نهاية المطاف إلى استخدام أساليب الاستدلال الفقهي العقلي باعتبارها الملاذ الأخير على النحو الذي أشار إليه الشعبي. وجد داود نفسه في نفس الوضعية، ذلك أن إكراهات الواقع منعته من تطبيق نظريته بحذافيرها. فلقد كان هو ذاته مكرهًا على إعمال القياس في ممارسته الفقهية والقبول بها (دليلًا) قائم الذات[2]، وهو إذ يفعل ذلك يعود إلى رأي الشافعي في المسألة. أذعن داود إلى إكراهات الواقع فتخلى عن رفضه التام للأحكام غير المستمدة من السنة النبوية، لكن طائفة قليلة من المتعصبين إلى المذهب ظلت

---

(1) Flügel, *Ueber die Classen der hanefitischen Rechtsgelehrten*, p. 288.

(2) Abu al-Fida_, *Annales*, II, p. 262:

وكان داود لا يرى القياس في الشريعة ثم اضطر إليه فسماه دليلا، أي أنه جعله من أدلة الشرع على غرار الكتاب والسنة والإجماع. وقد قرأها ريسكي أ (ذليلا)، فخرج بالدلالة التالية:

"et quamvis (!) ab ipso rerum usu et indole cogeretur deinceps similitudinis rationem habere, *nihilominus* (!) tamen appellabat cum ferendae sententiae *modum ignobilem*".

انظر حول ذلك أيضا السمعاني (الملحق ٥).

Al Arabi Library PDF

ملتزمة بمنهجها السلبي على نحو صارم. يذكر الماوردي هاتين الطائفتين من نفاة القياس في معرض نقاشه لقضية الاعتداد بآراء هؤلاء الفقهية:

وأما نفاة القياس فضربان: ضرب منهم نفوه واتبعوا ظاهر النص وأخذوا بأقاويل سلفهم فيما لم يرد فيه نص وطرحوا الاجتهاد وعدلوا عن الفكر والاستنباط، فلا يجوز تقليدهم القضاء لقصورهم عن طرف الأحكام. وضرب منهم نفوا القياس واجتهدوا في الأحكام تعلقا بفحوى الكلام ومفهوم الخطاب كأهل الظاهر. وقد اختلف أصحاب الشافعي - رضي الله عنه - في جواز تقليدهم القضاء»[1].

سبق وذكرنا أن داود يلتجئ إلى القياس بوصفه الملاذ الأخير؛ لكن تلاميذه المتعصبين على غرار ابن حزم امتنعوا عن عده دليلًا أصلًا

لقد كانت النتيجة الحتمية لذلك هي اختلاف منظومة داود الفقهية عن تقريرات مذهب أهل الظاهر في مواطن عدة، ذلك أنَّه أجاز إعمال أساليب الاستدلال الفقهي العقلي على نطاق ضيق خلافا لسابقيه الذين استفاضوا في استخدامها بحرية. ولو كان بمقدورنا أن نتحصل على قائمة جامعة مانعة بالفروق بين مذهب داود ومذهب الظاهرية لتوفرت لنا معلومات نفيسة تتيح المقارنة بين المذاهب الفقهية التي سادت في صدر الإسلام. ومع ذلك، وكما سنبين في الفصل الأخير، فإن أهل العلم سرعان ما أقروا بأن خلاف أهل الظاهر لا يخرق الإجماع. ولهذا السبب تحديدا نجد في الدراسات المقارنة للمسائل الخلافية[2]، بين مذاهب أهل السنة أن آراء أهل الظاهر إما غير معتد بها،

---

(1) *Constitutiones politicae*, ed. Enger, p. 111.

(٢) ينبغي ألا نخلط بينها وبين علم اختلاف الصحابة (انظر الحاشية التفسيرية ٢)، كما يتعين أن نعاملها ببليوغرافيا بطريقة مفصلة. ويعود جذور ذلك فيما أظن إلى كتاب اختلاف العراقيين للشافعي منشورات ف. كرن، القاهرة، (١٩٠٢م)، حيث يجمع نقاط الاختلاف بين أبي حنيفة وابن أبي ليلى. [«تهذيب»، (ص/ ٧٧٠)]. وبالنسبة إلى: Flügel, *Über die Klassen der Hanefitischen Rechtsgelehrten*,

فقد كان أبو زيد عبد الله الدبوسي (منتصف القرن الخامس) هو مؤسس (علم الخلاف) من خلال كتابه تأسيس النظر في اختلاف الأئمة. لكن يمكن ان نجد ادلة على بدايات هذه المشكلة والتعاطي معها في القرنين الثالث والرابع. ويقال إن أبا بكر بن المنذر (ت ٣٠٩/٣١٠هـ) من أشهر المصنفين في هذا المجال. [«التهذيب»، (ص/ ٦٧٥)]؛ وقد ألف معاصره الطبري (ت ٣١٠هـ) كتاب اختلاف الفقهاء [«الفهرست»، (ص/ ٢٣٥، ٥)]، *Das konstantinopler Fragment des Kit_b i_tilaf al-fuqah__ des Ab _a_far Muhammad ibn _ar_r at-Tabar_*. Ed. J. Schacht, Leiden 1933, p. 301.

Al Arabi Library PDF

أو غير مذكورة؛ وبالتالي لا ينخرق الإجماع بها. ولا أعرف سوى مصنِّفين اثنين اهتما بذلك وكان لهما رأي مختلف: أما الأول فهو العالم الحنفي محمد بن عبد الرحمن السمرقندي السنجاري (ت ٧٢١هـ) الذي ألّف كتابا في هذا الجنس، وهو (عمدة الطالب لمعرفة المذاهب). وقد أسهب في بيان مذهب الشيعة والداوديين إلى جانب المذاهب السنية الأربعة؛ إلَّا أنَّ هذا الكتاب لحقه التلف[١]. وأما الثاني فهو المتصوف[٢] المشهور عبد الوهاب الشعراني (ت ٩٧٣هـ)، الذي لم يميز بين المذاهب السنية الأربعة ومذهب أهل الظاهر، ذلك أنه انتهج أسلوبًا غريبًا في كتابه (ميزان الحق). يحاول عبد الوهاب الشعراني في هذا الكتاب أن يقيم الدليل نظريا على أن مفهوم التساوي[٣] بين مختلف تقريرات المذاهب الفقهية مسألة شكلية لا قيمة لها بالنسبة إلى جوهر الإسلام. صنّف الشعراني (الميزان) بعد تحوله إلى المنهج الصوفي، لكن حتى قبل تصوفه صنف كتابا حول الموضوع ذاته عنوانه: «كتاب المنهاج (أو المنهاج) المبين في بيان أدلة المجتهدين»[٤]، وإن هذا الكتاب - إذا جاز لي أن أستنتج ذلك من حديثه عن اهتمامه بالمذاهب القائمة والمندرسة - يعتبر المذهب الظاهري من مذاهب أهل السنة

= لاحقا أورد أبو بكر الرازي الجصاص (ت ٣٧٠هـ) مقتطفات من مصنف الطحاوي حول اختلاف العلماء، (أو اختلاف الفقهاء، ابن قطلوبغا، (ص. ص/ ٦، ١٧). في هذا السياق ينبغي أن نشير العالم الشافعي زكرياء بن يحي الساجي (ت ٣٠٧هـ)، وكتابه كتاب اختلاف الفقهاء. ذكر في ابن الملقن أن الحسين بن القاسم أبا علي الطبري (ت ٣٥٠هـ) كان أول من جوّد الخلاف وصنّفه. انظر: نفس القولة في أبي المحاسن، (٢/ ٣٥٧). إلى جانب ذلك ينبغي أن نشير إلى أن علم الاختلاف طبق لاحقا حصرًا على علم الاختلاف بين مذهبي أبي حنيفة والشافعي؛ بالتالي: نجد في «الورقات»، ابن فركاح، (٥٢. ب)، تعليقا على هذا الكلام: «ومن شروط المفتي أن يكون عالمًا بالفقه أصلًا وفرعًا وخلافًا ومذهبًا»، هذا نصه: «وقوله: «خلافًا» يعني أن يكون عالمًا باختلاف العلماء في أحكام الوقائع الفروعية من أقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم ولا يكفي ما يفهم من مطلق اسم الخلاف الآن وهو علم الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة فقط».

(١) ابن قطلوبغا، (ص/ ٤٢)، (رقم/ ١٦٥).

(٢) هذا المصطلح له دلالة أوسع في الألمانية. ونستعمله هنا بمعناه الشائه في (القرن/ ١٩).

(٣) إلى جانب المقاطع المذكورة لاحقًا نجد أيضًا ما يلي: (١/ ١٣٢، ١٣٤، ١٣٧، ١٣٨، ١٤١، ١٤٤، ١٥١، ١٥٢، ١٥٦، ٢٢٨، و٢/ ٣٤، ٤٥، ٤٧، ٥٣، ٥٨، ٦٠، ٧٤، ٩٢، ١١٩، ٢٢٣، ٢٣٢).

(٤) «الميزان»، (١/ ٧٤): وكتابي المسمى بالمنهج المبين في بيان أدلة المجتهدين كافل بذلك؛ فإني جمعت فيه أدلة جميع المذاهب المستعملة والمندرسة قبل دخولي في محبة طريق القوم ووقوعي على عين الشريعة التي يتفرع منها أقوال جميع المجتهدين ومقلديهم.

Al Arabi Library PDF

إلى جانب المذاهب الأربعة الأخرى. يُذكَر هذا المصنف كثيرًا في كتاب (الميزان) وغيره من المؤلفات[1]، ويبدو مماثلًا في مضمونه لكتاب آخر عنوانه: (أدلة المذاهب) الذي يزعم الشعراني أنه مؤلفه[2]. وإلى جانب ذلك، نجد ذكرًا لمذهب الظاهرية في بعض المصنفات التي اعتنت بتفسير القرآن على نحو مفصل، وفي بعض الشروح للأحاديث النبوية. ويشي التفسير الغريب لتلك المقاطع بتبني أهل الظاهر عقيدة خاصة. ونجد

في بعض الأحيان تسلسل الأفكار الخاص بحجج بعينها. وقد كانت تلك المصنفات المصدر الأساسي الذي استندنا إليه لعرض آراء المذهب الظاهري.

يمكن أن نفترض أنَّ أتباع داود ظلوا يطورون مذهبه باستمرار ووسعوا النتائج التي أفضت إليها مبادئه لتصل إلى مناطق مختلفة. وباختصار: فإنَّهم رأوا أنهم سعوا إلى استكمال أسس المذهب الظاهري ونجحوا في ذلك. والحق أننا غير قادرين على تحديد المبادئ التي أضافها كل جيل من أجيال علماء الظاهرية المتعاقبة. وحتى لو أردنا الإجابة على أهم سؤال وهو «ماذا أضاف داود نفسه للفقه وخالف به سائر الأئمة؟»، فإن سيتعذر علينا ذلك لشح معلوماتنا. ولا يمكننا أن نطمئن إلى أن المصادر التي سنعول عليها في الفصول التالية للاطلاع على المبادئ الظاهرية مستمدة من آراء داود نفسه. والحقيقة الوحيدة التي نحن متأكدين منها هي أن تلك المبادئ قد وضعها أهل الظاهر على وجه الحقيقة؛ وما عدا ذلك (أي نسبة تلك المبادئ لداود) فليس متيقَّنا. ومع ذلك فإنه يتم التركيز في سياق الحديث عن مذهبه على نسبة بعض الآراء إلى مذهب داود وأتباعه أكثر من نسبتها إليه نفسه بوصفها آراء خاصة تميزهم عن غيرهم. ولكن الغالب على الظن أن النقاط التي سنذكرها الآن قد جاء بها مؤسس المذهب نفسه:

- حصر تحريم استعمال أواني الذهب والفضة في الشرب فيها[3].

(١) «لطائف المنن»، مخطوط من المتحف الوطني المجري، (رقم/ ١٥)، (ص/ ١٧٨. أ).

(٢) «الميزان»، (١/ ٧٠).

(3) Abu al-Fida, *Annales*, II, p. 262.

Al Arabi Library PDF

- حصر الربا في الأصناف الستة الواردة في الحديث النبوي[1].

- تجويزه الرقبة المعيبة في الكفارة خلافا لسائر المذاهب. وقد دفع هذا الرأي العالم المشهور إمام الحرمين إلى إصدار حكم قاس على داود قائلًا إنَّه لو كان الإمام الشافعي حيًا زمن داود لخلع عنه صفة العالم[2].

- تجويز إقامة صلاة الجمعة في المساجد المحلية الصغيرة لا في الجوامع الكبيرة فحسب[3].

ومن اختيارات داود التي تبين على نحو واضح منهج السفسطة الذي كان ينتهجه، علمًا وأن مناقشة هذه المسألة كانت تجابه بإنكار وسخط شديدين من أهل الحديث الخلّص، رأيه أنَّه: «إذا قال الرجل لامرأتيه إذا ولدتما ولدا فعبدي حر يجب أن تلد كل واحدة منهما». اختار فقهاء آخرون أن حمل إحداهما كاف لتحرير العبد، بينما رأى غيرهم أن الأمر برمته عبثي وسخيف[4].

دعنا الآن نتناول بالدرس المنظومة الفقهية للمذهب الظاهري برمتها ونستخلص انطلاقًا من أمثلة ملموسة الطريقة التي تُطبَّق بها مبادئ هذه المنظومة على المسائل الفقهية.

---

(١) «تهذيب الأسماء»، (ص/ ٢٣٨، ٣). في شرحه لصحيح مسلم يذكر النووي مبادئ اخرى للظاهرية باسم داود.

(٢) قول داود أن الرقبة المعيبة تجزئ في الكفارة وأن الشافعي نقل الإجماع إنها لا تجزئ. [النووي، نفسه، (ص/ ٢٣٦)].

(٣) السبكي، (ص/ ١٧٥ ب). انظر: «اختلاف الآراء بخصوص ذلك في كتاب الميزان»، (١/ ٢٢٨).

(٤) ابن الملقن، (ص/ ٥ ب): «وذكره العبادي في طبقاته وقال ومن اختياراته أن الجمعة تصلى في مسجد العشائر كقول أبي ثور، ومنها إذا قال الرجل لامرأتيه إذا ولدتما ولدًا فعبدي حرٌّ؛ يجب أن تلد كل واحدة منهما ولدًا، واختار المزني أيتهما ولدت عتق واختار غيره أنه محال».

Al Arabi Library PDF

Al Arabi Library PDF

الفصل الرابع

وجهات نظر أهل الظاهر في تأويل النصوص وتعارضها مع سائر المذاهب الفقهية

إنَّ أكثر المسائل الفقهية التي تبين بوضوح علاقة المذهب الظاهري ببقية المذاهب السنية هي مسألة الربا. ذكرت الأحاديث التي توسعت في بيان حكم الربا ستة أصناف تحرم فيها الشريعة الإسلامية الربا. هذه الأصناف هي الذهب والفضة والبر والشعير والتمر والزبيب. تذهب المذاهب التي ترى القياس إلى أنَّ هذه الأصناف الستة إنما ذكرت في الأحاديث على سبيل التمثيل فحسب، وأنَّ الربا يقع في غيرها من الأصناف أيضا. ولكي تتبين المذاهب التي ترى القياس ما إذا كانت هذه الأصناف مذكورة بوصفها أمثلة فحسب، سعت أولًا إلى البحث عن علة[١]، تحريم كل صنف استنادًا إلى طريقة التعليل، ثم سعت في مرحلة ثانية إلى البحث عن الأجناس التي تنضوي ضمنها تلك الأصناف. ومن ثم فقد أفضت استدلالات فقهاء هذه المذاهب إلى تعميم التحريم على تلك الأجناس أيضا لا الأصناف التي تنضوي تحتها فحسب. لقد ذهب ربيعة (وهو قاض من المدينة وشيخ الإمام مالك بن أنس لُقب بربيعة الرأي) في زمن مبكر إلى أن الربا يجري في كل ما تجب فيه الزكاة. وهذا يعني أن الدواجن والرواحل مشمولة بهذا التحريم أيضًا[٢]؛ إلَّا أنَّ المذاهب الفقهية اختلفت في بعض التفاصيل على الرغم من اتفاقها في الحكم العام؛ فإنَّ الحنفية، على سبيل الذكر، على أن الصنفين الأولين مثالان عن جنس أعم لا غير هو جنس الموازين. أما الشافعية فرأوا

---

(١) علة الخمر التي يناقشها الأشعري مع العالم المالكي هي سبب تحريم الخمر وليس الهدف من الخمر كما يرى سبيتا في:

Zur Geschichte Abu-l-Hasan al-Ash'arî's, p. 81, no. 9

(٢) كل ما تجب فيه الزكاة فهو ربوي فلا يجوز بيع البعير بالبعير.

Al Arabi Library PDF

أن هذه الأصناف هي من جنس الأثمان (لها قيمة، ثمن) وأن الثمار لم تُذكر إلّا بوصفها أمثلة عن جنس المطعومات. ومن ثم: فإنَّ تحريم الربا حتى بالنسبة إلى هذه المذاهب لا يتعلق بالأصناف المذكورة في الحديث فحسب، بل كل ما كان على شاكلتها. لم تر هذه المذاهب، كما رأينا، ضيرا في الالتجاء إلى القياس فوسّعت بواسطته نطاق الأحكام الواردة في الكتاب والسنة لتشمل وقائع غير منصوص عليها صراحة. لم يكن الظاهرية ليقبلوا بتوسيع نطاق أحكام القرآن والسنة؛ لأنَّهم رأوا فيه تعسفًا في استخدام الرأي؛ فلو كان النبي يعني تلك الأجناس التي ذكرها أهل المذاهب الفقهية لاستخدم عبارة أكثر اختصارًا ولسمى الأجناس بأسمائها بدل ذكر أصنافها واحدة واحدة[1]، وبالنسبة إلى الظاهرية لا يتعدى حكم الربا المذكور في الأحاديث الأصناف الستة المذكورة عينًا. وكل من باع سلعة ليست من الست الربوية بمثلها، فزاد، فلا شيء عليه[2].

(١) **أمثلة من تأويل القرآن**

يوضح المثال السابق الرأي الفقهي السائد لدى أهل الظاهر، وهو رأي يتناقض مع فقه المذاهب السنية الأخرى الذي يضع دوما نصب عينيه هذا السؤال: **لماذا افترض الله ذلك الحكم على شخص ما أو على شيء ما؟** فكلما كان الرأي، والقياس تحديدا، ذا أهمية في الاستنباط لدى فقهاء مذهب ما، زاد تعويلهم على هذا المبدأ وصار لهم نظاما ومنهجا. ومن ثم فإن المذاهب السنية توسع نطاق العمل بذلك الحكم ليشمل كل واقعة مماثلة غير منصوص عليها صراحة في الكتاب والسنة وذلك استنادا إلى علاقة السببية. أما المذهب الظاهري فيعد هذا القياس المنطقي مسألة واهية لا علاقة لها البتة بمقاصد الشريعة، ويقصر الحكم على الحالات التي ذكرت في الكتاب والسنة صراحة، فلا يتعدى إلى غيرها. ويرى الظاهرية أنه، كما يحرم السؤال عن علة

---

(١) «مفاتيح»، (٢/ ٥٣٠): إن الشارع خص من المكيلات والمطعومات والأقوات أشياء أربعة، فلو كان الحكم ثابتًا في كل المكيلات أو في كل المطعومات قال: لا تبيعوا المكيل بالمكيل متفاضلًا، أو قال لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم متفاضلًا، فإنَّ هذا الكلام يكون أشد اختصارًا وأكثر فائدة فلما لم يقل ذلك؛ بل عد الأربعة علمنا أنَّ حكم الحرمة مقصور عليها فقط.

(٢) «النووي»، (٤/ ٥١): ونص النبي في هذه الأحاديث على تحريم الربا في ستة أشياء الذهب والفضة... إلخ، فقال أهل الظاهر لا ربا في غير هذه الستة بناء على أصلهم في نفي القياس قال جميع العلماء سواهم لا يختص بالستة؛ بل يتعدى في معناها وهو ما يشاركها في العلة واختلفوا في العلة. [انظر: «الميزان» للشعراني، (٢/ ٧٧، ٧٨). للمزي من التفاصيل].

Al Arabi Library PDF

الأفعال الصادرة عن الله؛ فإنه يُمنع البحث عن علة الأحكام الإلهية. فالله في نظرهم يفعل ما يشاء وعلة خلقه لأفعاله هي مشيئته[(١)]، وكذلك هي أحكامه.

ينهى النبي في أحد أحاديثه المؤمنين عن التعلق بالدنيا وملذاتها قائلًا: «من شرب في إناء من ذهب أو فضة؛ فإنَّما يجرجر في بطنه نارًا من جهنم»[(٢)]، وقد ورد في بعض الأحاديث المشابهة النهي عن الأكل في تلك الأواني أيضا، لكن أصحها الحديث الذي فيه نهي عن الشرب. ويحرّم داود وأهل الظاهر الشرب في إناء الذهب والفضة فحسب التزاما منهم بظاهر نص الحديث الذي ذكرناه آنفا، ولا يحرّمون سائر وجوه الاستعمال من أكل ونحوه[(٣)]، وقد روى المؤرخ أبو الفداء رأي داود هذا ليبين طريقة المذهب الظاهري[(٤)] في الفقه. أما المذاهب التي ترى القياس؛ فإنَّها لا تكتفي بظاهر الحديث ولكنها تسعى إلى فهم علة الحكم واستنباط الأحكام بواسطة القياس. فمن المحتمل أن علة تحريم الشرب في إناء من ذهب أو فضة هي رغبة الشريعة في ذم الاستغراق في الملذات الدنيوية والكبر والخيلاء، ومن ثم: فإنَّ النهي لا يمكن أن يقتصر على الشرب كما في ظاهر الحديث بل يتعداه إلى سائر الاستعمالات؛ ولذلك فإنَّ المذاهب التي ترى القياس تحرّم استخدام تلك الأواني في الوضوء[(٥)] للصلاة على سبيل المثال، بل إن بعض المدونات الفقهية تحرم استخدام وعاء كحل[(٦)] من الذهب أو الفضة. توضح الأمثلة السابقة ما نعنيه بالقول إن الفرق الجوهري بين فقه أهل الظاهر وفقه المذاهب التي ترى القياس هو اعتماد الظاهرية على حرفية النص معيارا أوحد

---

(١) ابن حزم، (١/ ٢ ب): «إنَّه تعالى لا يفعل شيئًا لعلة، وإنَّه تعالى يفعل ما يشاء، وإنَّ كل ما فعله هو عدل وحكمة أي شيء كان».

(٢) مسلم، كتاب اللباس، (رقم/ ٢).

(٣) النووي، (٤/ ٤١٦): وأجمع المسلمون على تحريم الأكل والشرب في إناء الذهب وإناء الفضة على الرجل والمرأة ولا يخالف في ذلك أحد من العلماء إلا ما حكاه أصحابنا العراقيون أن للشافعي قولًا قديمًا أن يكره ولا يحرم وحكوا عن داود الظاهري تحريم الشرب وجواز الاكل وسائر وجوه الاستعمال.

(4) Abu al-Fida, *Annales Muslemici*, ed. Reiske, II, p. 262.

(٥) الشعراني، (١/ ١٢٢): قول الأئمة الأربعة إن استعمال أواني الذهب والفضة حتى في غير الأكل والشرب حرام على الرجال والنساء إلَّا في قول الشافعي مع قول داود إنَّما يحرم الأكل والشرب خاصة والأول مشدد والثاني مخفف واقف على حد ما ورد.

(٦) تعليق برهان الدين البرماوي الرائع على كتاب «شرح الغاية لأبي القاسم الغزي»، بولاق (١٢٨٧هـ)، (ص/ ١٧).

Al Arabi Library PDF

لصياغة الأحكام الفقهية، وعدم اقتصار المذاهب الأخرى، في المقابل، على حرفية النص، بل توسيع نطاقه ليشمل الوقائع المماثلة. وقد ظهر هذا الفرق بين المدرستين الفقهيتين على الرغم من استنادهما في صياغة الأحكام إلى مصدري التشريع الاثنين في الإسلام، أي الكتاب والسنة. وسنعرض فيما يلي بعض الأمثلة الحقيقية التي توضح هذا الفرق من الكتاب والسنة.

(١) يتوجه محمد في الآية (٢٨٢ من سورة البقرة) بالخطاب للمؤمنين، نقلًا عن ربه، بأن يحرصوا في المعاملات التجارية العادية على ضمان حق الدائن بأن يسلمه المدين إقرارا مكتوبًا بمبلغ الدين. أما الآية التي تليها فهي تقدم حلا لمن كان على سفر وتعذر عليه كتابة الدين: «وإن كنتم على سفر فلم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة». من المؤكد أن بعض الفقهاء، في زمن الإسلام الأول، على غرار مجاهد (ت ٤/١٠٠) الذي عاش في مكة خلال القرن الأول للهجرة، والضحاك (ت ٢١٢هـ) الذي عاش في البصرة خلال القرن الثاني، قد أخذا بظاهر الآية من تقييد الرهن بحال السفر. أما إن كان الدائن والمدين من أهل الحضر فلا يباح لهما الرهن في معاملاتهما التجارية بحسب هؤلاء الفقهاء، وعلى الدائن في هذه الحالة أن يضمن حقه من خلال توثيق عملية الدين[1]. لم يقبل أهل المذاهب الفقهية الأخذ بالظاهر في تفسير الآية لأسباب بديهية، وقد ذهب البخاري بعيدًا في رفض الأخذ بالظاهر إلى الحد الذي جعله لا يرى بأسا في الإقرار بشرعية الرهن في الحالات التي بدت مستثناة في القرآن. لقد بدت مخالفة البخاري لظاهر الآية صريحة؛ لأنَّه حين تطرق إلى مسألة الرهن جعل أحد عناوينها الفرعية «كتاب الرهن في الحضر وقوله تعالى وإن كنتم الآية».

لقد أثبتت الأقوال المأثورة عن الصحابة التي جمعها البخاري في هذا الباب أن النبي تعامل بالرهن مع دائنيه في المدينة، أي في الحضر. لم يأبه جمهور الفقهاء

(١) «مفاتيح»، (٢/ ٥٥٨): اتفق الفقهاء اليوم على أنَّ الرهن في السفر والحضر سواء، وفي حال وجود الكاتب وعدمه، وكان مجاهد يذهب إلى أنَّ الرهن لا يجوز إلا في السفر آخذًا بظاهر الآية ولا يُعمل بقوله اليوم، وإنَّما تقيدت الآية بذكر السفر على سبيل الغالب كقوله: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾، وليس الخوف من شرط جواز القصر.

Al Arabi Library PDF

لقول مجاهد والضحاك[1] وتجاهلوه إلَّا داود الظاهري فقد خالف قول الجمهور الذين رأوا أن ورود لفظ السفر في الآية كان على سبيل الذكر لا الحصر. يُذكر في الهامش أن فخر الدين الرازي وجد في الآية (١٠٢ من سورة النساء) دليلًا على أنَّ بعض الحالات المذكورة في عدد من الأحكام القرآنية إنَّما وردت على سبيل الغالب، وليس المراد بذكرها حصر الحكم في تلك الحالات دون غيرها. لكن داود ومذهبه الظاهري تمسكًا بحمل الألفاظ على ظاهرها في تفسير هذا الحكم الوارد في هذا المقطع الاستدلالي. والحق أن المذاهب المخالفة في هذه الحالة بالذات هي المذاهب التي استنبطت تقييدًا استنادًا إلى روح هذا الحكم. وفي المقابل فإنَّ المذهب الظاهري وقف مرة أخرى موقفا معارضا لنزعة المذاهب التي تقول بالقياس إلى التعميم. وبالنسبة إلى رخصة قصر الصلاة في حال الخوف والسفر فدليلها آية ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ [سورة النساء، الآية ١٠١]. تحدد المذاهب الفقهية[2]، مسافة معينة يجوز للمسافر الذي يقطعها أن يعمل برخصة قصر الصلاة؛ فإنَّ الشافعي ومالكًا على سبيل المثال يريان أن القصر لا يجوز في أقل من ستة عشر فرسخا، والفرسخ ثلاثة أميال، فيكون ثمانية وأربعين ميلًا. لكن طائفة من أهل العلم ترى خلاف هذا القول مستندين إلى حديث نبوي لا يعمل به أهل الظاهر؛ لأنَّه من أحاديث الآحاد. إذ لا يجوز أن يعمل المسافر برخصة القصر حين تكون المسافة قصيرة. وبالنسبة إلى أهل الظاهر؛ فإنَّهم لا يذهبون إلى تأويل النص على نحو يقيّد القصر بمسافة معينة؛ لأنَّهم يحملون الحكم القرآني على ظاهره، ويرى الظاهرية أن استعمال القرآن الجملة الشرطية «وإذا ضربتم في الأرض» يدل دلالة واضحة على أن المسافر يقصر أبدًا ما دام غائبًا عن مكان إقامته. فإن اشتراط مسافة معينة للقصر بدعة لا أصل لها ابتدعها هؤلاء المحدثون وأخذت عنهم المذاهب المخالفة، فلا يُعتدّ

(١) القسطلاني، (٤/ ٢٣٣): وبه (يعني قول مجاهد والضحاك)، قال داود وأهل الظاهر. [انظر: الشعراني، (٢/ ٨٥)].
(٢) «الفقه الشيعي ينص أيضًا على شروط قصر الصلاة في السفر وصفتها.
Querry, *Droit musulman*, I, p. 126-132.

Al Arabi Library PDF

بقولهم إذا ما عرضناه على صريح النص القرآني[١]، ولكن هناك شروط أخرى وردت في الآية القرآنية (الخوف من فتنة الكفار تحديدا)، وهو شرط ثانوي لم تعره المذاهب المخالفة اهتمامًا، وذلك حتى تقر بمسألة قصر الصلاة في ظروف مختلفة. وقد وجدت في مخطوطة لأحد العلماء الشوافع على سبيل المثال ذكرًا لعدد من الحالات التي يجوز فيها قصر الصلاة حال الخوف وهي: في كل قتال مباح أو فرار من قتال مباح، كأن يقاتل صاحب الحق ظالما أو يقاتل الغني شخصا يريد سلبه ماله؛ عند الفرار من الفيضان أو الحريق، أو من سبع ضار لا يقدر على الهروب منه بطريقة أخرى؛ عند الفرار من بلد فيه سلطان جائر؛ وحتى عندما يعجز الشخص المدين عن سداد دينه فيهرب من دائنه[٢]. ونستنتج من ذلك أن المراد بالآيات التي تتضمن جملا تبدأ بأداتي الشرط (إن)، و(إذا) أن المسألة الواردة في جملة جواب الشرط تصبح جائزة كلما توفر الشرط المذكور في جملة الشرط، لكن هذا لا يعني بأيّ حال أن الجواز متوقف حصرا على ذلك الشرط، بل يعني أنه متوقف على جميع الحالات المشابهة والمتصلة. ولكن المذهب الظاهري، كما نعلم، يعترض على هذا التعميم ويلتزم بحرفية النص[٣].

ونجد خلافًا آخر بين المذاهب الفقهية المتنافسة يتعلق بما ورد في الآية (٨ من سورة المائدة)، والتي تضمنت أداة شرط: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾. نجد أنَّ كثيرًا من الناس يفسرون هذه الآية تفسيرا خاطئا تماما ظانّين أن الوضوء قبل كل صلاة من الصلوات الخمس المفروضة واجب. وهذا الفهم راجع بطبيعة الحال إلى منطوق الآية، ولكن أيضًا إلى العادة التي دأب عليها أهل الورع المتمثلة في الوضوء قبل كل صلاة. ولكن لا نجد،

(١) «مفاتيح»، (٣/ ٤٤٤): وزعم داود وأهل الظاهر أنَّ قليل السفر وكثيره سواء في جواز الرخصة... احتجوا أهل الظاهر بالآية فقالوا: إنَّ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ ...﴾ جملة مركبة من شرط، وجزاء الشرط هو الضرب في الأرض، والجزاء هو جواز القصر، وإذا حصل الشرط؛ وجب أن يترتب عليه الجزاء، سواء كان الشرط الذي هو السفر طويلًا أو قصيرًا، أقصى ما في الباب أن يقال: فهذا يقتضي حصول الرخصة عند انتقال الإنسان من محلة إلى محلة، ومن دار إلى دار.

(٢) برهان الدين البرماوي، (ص/ ١٢١).

(٣) «مفاتيح»، (ص/ ٤٤٦): إنَّ كلمة «إن» وكلمة «إذا» تفيد أنَّ عند حصول الشرط يحصل المشروط، ولا تفيد أن عند عدم الشرط يلزم عدم المشروط.

Al Arabi Library PDF

في المقابل، خلافًا بين المذاهب الأربعة المعتبرة حول كون عادة الوضوء لكل صلاة مستحبة[1]، وليست فرضًا واجبًا؛ فإنَّ الفرض هو الوضوء مرة واحد للصلوات الخمس المكتوبة في اليوم، ولا ينتقض هذا الوضوء إلا بناقض من نواقض الوضوء التي نص عليها الشرع. ويُروى أن النبي نفسه صلى الصلوات الخمس يوم فتح مكة بوضوء واحد، وأخبر عمرَ أنَّه فعل ذلك عمدًا وأنه مباح. أجمعت المذاهب الأربعة المعتبرة على جواز أداء الصلوات الخمس بوضوء واحد وقد استندت إلى هذا الحديث لتفسير الآية القرآنية السالفة الذكر - والتي تتناقض كليًّا مع ما ذهبت إليه هذه المذاهب - باعتبارها تفترض حدوث ناقض من نواقض الوضوء لتصير إعادة الوضوء واجبة. لم يتردد البعض في إضافة هذا التفسير إلى نص الآية من خلال زيادة عبارة «وأنتم محدثون»، بين كلمتي «الصلاة»، و«فاغسلوا». ويمكن أن نستشف من سيرة الشاعر الماجن (الأقيشر الأسدي) أن الناس كانوا لا يقيمون وزنا للوضوء قبل كل صلاة، وهذا في الأزمنة الأولى دون شك، حتى صارت هذه الممارسة المستهترة هي الغالبة. كانت للأقيشر عمة تقية وأرادت أن تثنيه عن ذلك وتجعله يؤدي صلاته على أتم وجه فسُمعت: «تقول له يومًا: اتق الله وقم فصل، فقال: لا أصلي. فأكثرت عليه، فقال: قد أبرمتني، فاختاري خصلةً من خصلتين: إما أن أصلي ولا أتطهر، وإما أن أتطهر ولا أصلي. قالت: قبحك الله! فإن لم يكن غير هذا فصل بلا وضوء». ويُروى صراحة أن الكثير من أتقياء المسلمين الذين عاشوا خلال القرون الأولى كانوا يصلون العشاء والفجر بوضوء واحد، وهذا يعني أن الفقهاء كانوا أحيانًا أقل صرامة في تطبيق أحكام الشرع (وهو أمر أمكن ملاحظته مرات عديدة على صلة بهذه المسألة)؛ لقد عمد هؤلاء إلى اعتماد حيل تفسيرية من أجل تكييف أحكام الشريعة مع ظروف الحياة المتغيرة التي أرادوا أن يكفلوا انسجامها مع مقتضيات الشرع مهما كلّف الأمر.

ولكننا نجد الظاهرة ذاتها في الأدبيات الدينية غير الإسلامية أيضًا. من السهل على القارئ أن يخمن أن مذهب داود ينكر هذا الصنيع ويوجب على نحو صارم، شأنه

(١) يذكر أبو السعود هذا الحديث تأييدا لهذا التأويل الذي ذهب إليه الفقهاء، التفسير، نسخة هامشية، بولاق، (٣/ ٥٢٨): من توضأ على طهر كتب الله له عشر حسنات. هذا الحديث يبين أن تكرار الوضوء ليس فرضًا.

Al Arabi Library PDF

شأن الشيعة المتمسكين بظاهر النص القرآني دون غيره، الوضوء قبل الصلاة في جميع الأحوال. وبالنسبة إلى الأحاديث التي يُزعم أنها مخالفة لهذا الرأي، فلا تصح بتاتا وهي أضعف من أن تغير المعنى الوارد في القرآن. وحتى لو افترضنا صحتها، فلا يمكن أن تدحض نصا قرآنيا، ذلك أن المذهب الظاهري يسلّم بأن (الدلالة القولية أقوى من الدلالة الفعلية)، لاسيما في هذا المثال حيث ينبغي الاستنباط من النص المروي عن كون محمدا لم يتقيد يوم الفتح بالوضوء لكل صلاة باعتبار ذلك استثناء. يتبين إذن أن الظاهرية يشددون على أهمية أداة الشرط (إذا) في القرآن. ومن المهم أن نلقي نظرة فاحصة على طريقة تعاطي فخر الدين الرازي مع هذه المسألة حيث أسهب في تناولها كعادته فبسط حجج الطرفين لكنه عارض طرح داود مستخدما حجة نحوية تتعلق باستخدامات الأداة (إذا): قال الفقهاء إن كلمة (إذا) لا تفيد العموم بدليل أنه لو قال لامرأته إذا دخلتِ الدار فأنت طالق فدخلت مرة طُلِّقت، ثم لو دخلت ثانيا لم تُطلَّق ثانيا، وذلك يدل على أن كلمة (إذا) لا تفيد العموم وأيضا أن السيد إذا قال لعبده إذا دخلت السوق فادخل على فلان وقل له كذا وكذا فهذا لا يفيد الأمر بالفعل إلا مرة واحدة». ثم يضيف الرازي متهكما: «واعلم أن مذهب داود في مسألة الطلاق غير معلوم، لعله يلتزم العموم»[١].

يستند الحكم المتعلق بمنع مس المصحف على غير المطهرين على الآية (٧٨ من سورة الواقعة): ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ۝٧٩﴾، وعلى الآيات السابقة لها. ولذلك يرفض المسلمون المتشددون لمس غير المسلمين للمصحف، وللسبب ذاته نجد اهتماما بكتابة تلك الآيات بخط جميل أعلى سورة الفاتحة في كافة المصاحف: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٍ مَّكۡنُونٍ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ۝٧٩﴾. وفي العصور الحديثة بدأت تسود بعض الممارسات الأقل تشددا في العلاقة بهذا الموضوع، وهي ممارسات نلاحظ شيوعها لدى بعض المسلمين الشديدي الورع الذين اقتنوا مجموعات من المصاحف ذات الطبعات الأنيقة في مكتباتهم الخاصة وأطلقوا العنان للزهو والتفاخر والعيش الباذخ. وبالفعل، فقد أصاب مفسرو القرآن القدامى في تأويل تلك الآيات بكون المراد بالضمير المتصل في (يمسه) هو اللوح المحفوظ لا المصحف. فيكون المقصود

(١) البيضاوي، (١/ ٢٤٨، ١٤)، وهنا يناقش الأمر باستفاضة.

Al Arabi Library PDF

بالمطهّرين هنا هم الملائكة المنزهين عن الشهوات الذين يحق لهم حصرا لمس اللوح المحفوظ بأيديهم. وعلى الرغم من ذلك، فإن التفسيرات التي ظهرت لاحقا وبدت غير راجحة صارت هي الأكثر شيوعا (انظر البيضاوي)[1]، وأصبحت المذاهب الأربعة تنص على حرمة لمس المصحف دون طهارة. وقد كان متوقعًا أن يتأثر الشيعة بما بقي من الأفكار المجوسية ليصوغوا أحكام الطهارة على نحو شديد الصرامة فكانوا على استعداد تام لتبني هذا التفسير للآية القرآنية[2]. وبالمناسبة؛ فإن الأثر المتعلق بإسلام عمر يوحي بأن مس المصحف كان ممارسة واردة في صدر الإسلام[3]، وفي هذا المثال أيضا نجد شيوخ الظاهرية يلتزمون بظاهر ألفاظ الآية القرآنية ويفتون به في منظومتهم الفقهية. وقد خالفوا إجماع المذاهب السنية المعتبرة ورأوا ألّا مانع على الإطلاق من لمس المصحف[4]. ينبغي أن أضيف في هذا الصدد، مع ذلك، أن ابن حزم، الذي خصص جزءا من أحد مصنفاته العقدية العظيمة لمناقشة قضية ما إذا كان القرآن كلام الله، قد استدل بهذه الآية على نحو يوحي بأنها تشير إلى القرآن المكتوب.

ولعل أكثر تفسيرات أهل الظاهر تعنتا مقارنة بالتفسيرات الشائعة هو تفسيرهم للآية (٤ من سورة المجادلة): ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾. فقد سببت جملة ﴿ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ﴾ صعوبات بالغة للفقهاء؛ لأنَّ معناها ملتبس. فإن التفسير المتعارف عليه لهذه الآية مناقض لمنطوقها ويشير إلى أن الزوج يرجع عن قوله بأن زوجته صارت عليه كظهر أمه ويظهر ندمه ويعتزم ردها. وقد ذهب إلى هذا التفسير كذلك مترجمو القرآن من الأوروبيين:

(١) (٢/ ٣١٠): أو لا يمس القرآن إلّا المطهرون من الأحداث، فيكون نفيًا بمعنى النهي. انظر كذلك: بقية التفسيرات الواردة في الكتاب.

(2) Chardin, *Voyages en Perse*, VI, ed. Paris, 1811, p. 323; Querry, *Droit musulman*, I,p. 14

(٣) ابن هشام، (ص/ ٢٢٦، ١، ٥)، من الأسفل؛ نفسه، (٩٦١، ٩)، انظر أيضًا:
Sprenger, Das Leben und die Lehre des Moammad, II, p. 88.

(٤) الشعراني، (١/ ١٣٤): ومن ذلك قول الأئمة الأربعة بتحريم مس المصحف على المحدث، ومن ذلك قول الشافعي وأحمد. مع قول داود وغيره بالجواز في إحدى الروايتين بتحريم قراءة القرآن على الجنب والحائض، ولو آية أو آيتين، مع قول أبي حنيفة بجواز قراءة بعض آية، ومع قول مالك بجواز قراءة آية أو آيتين، ومع قول داود يجوز للجنب قراءة القرآن.

Al Arabi Library PDF

ترجمة ماركشيوس:

"Qui autem vocant dorsum matris suae aliquam ex uxoribus suis; *deinde poenitet eos ejus quod dixerunt*: poena eorum erit liberatio cerviics, etc."

ترجمة سافاري وكازيمرسكي:

"Ceux qui jurent, de ne plus vivre avec leurs femmes, *et qui se repentent de leur serment*, ne pourront avoir commerce avec elles avant d'avoir donné la liberté à un captif "

ترجمة أولمان (ص/ ٤٧٥):

"Diejenigen, welche sich von ihren Frauen trennen mit der Erklärung, dass sie diesselben wie den Rücken ihrer Mütter betrachten wollen, *später aber das, was sie ausgesprochen, gern wieder zurücknehmen möchten* u.s.w."

(الذين يطلقون نساءهم قائلين إنهن صرن عليهن كظهر أمهاتهم، ثم يرغبون في الرجوع عن ذلك القول، إلخ).

ترجمة بالمر:

"But those who back out of their wives and then *would recall their speech*,—then the manumission of a captive before etc."

يُجمع الفقهاء المسلمون الذين يتبنون التفسير الشائع للآية ويؤوّلون كلمة (يعودون) تأويلات مختلفة على المعنى العام لهذه الآية المتمثل في الندم على الطلاق والعزم على الرجوع عن القول بالظهار ومن ثم العودة إلى الزوجة. وهذا هو التفسير الذي يتبناه فقهاء الشيعة لهذه الآية كذلك، وقد خصصوا بابًا كاملًا لأحكام الظهار استنادا إلى هذا التفسير، شأنهم شأن الفقهاء السنة[1]، ولو عدنا إلى التفاسير الأصلية للقرآن

(1) In Querry, *Droit musulman*, II, p. 62-65.

Al Arabi Library PDF

التي تعود إلى قرون الإسلام الأولى نجد أن لفظ (يعودون) يؤول على نحو مختلف، ولعل أكثر تفسير لافت للنظر هو تفسير سفيان الثوري[1]: «أو بالظهار في الإسلام على أن قوله: يظهرون بمعنى يعتادون الظهار؛ إذ كانوا يظاهرون في الجاهلية[2]، وهو قول الثوري» فعندما يعود معتنق الإسلام إلى هذه الصيغة فإنه يجب أن يكفر عن ذلك.

لا يمكن أن ننكر أن هذا التفسير أقرب إلى منطوق الآية القرآنية مقارنة بجميع التفسيرات التي تبنت التأويل الشائع، ولا يمكن أن نغفل كذلك عن كون تفسير أهل الظاهر هو الأكثر قربًا من ظاهر النص، ذلك أنهم يؤولون هذا الحكم القرآني على هذا النحو: عندما يقول الزوج للزوجة أنت علي كظهر أمي مرة ثم يعيد ذلك القول مرة أخرى، فعليه كفارة. ويلمح البيضاوي إلى هذا التفسير قائلا باختصار: «بتكرارها لفظا وهو قول الظاهرية»، وهو أمر نجده في تفسير الرازي[3]، ولكن على نحو أكثر وضوحًا واستفاضة كعادته. يؤكد هذا المثال ما سبق لنا ملاحظته في الأحكام الخاصة بالعهود، أي نزعة أهل الظاهر أحيانًا لتفادي مسالك التأويل العادية الواضحة وبث الروح من جديد في الآراء القديمة المندثرة. ولا يمكن أن نتغاضى في نهاية المطاف عن كون الاختلاف في طرق تأويل هذه الآية القرآنية يطرح قضية نظرية بالغة الأهمية في مجال تفسير نصوص الشرع فحسب. بل يؤثر مع ذلك تأثيرًا هائلًا في تشكيل الممارسة الفقهية؛ لأنَّ تأويل أهل الظاهر نص على أن الشخص الذي يندم على مفارقة زوجته ويرغب في إرجاعها لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يحقق رغبته بأداء الكفارة المطلوبة منه.

(٢) كان أهل الظاهر شديدي التدقيق في استنباط الأحكام الفقهية، سواء أكان ذلك من السنة أو من القرآن. وقد طبقوا هاهنا أيضًا منهجهم الأساسي في التعاطي مع

(١) البيضاوي، (٢/ ٣١٧، ٢١).

(٢) «كتاب الأغاني»، (٨/ ٥٠، ١٣)، يذكر الكاتب أنَّ أصل هذه العادة يعود إلى أهل الجاهلية، وقد استعملها أولًا: هشام بن المغيرة ضد زوجته أسماء. ثم دأب عليها أهل قريش كوسيلة للطلاق، وأول من ظاهر زمن الإسلام: هو اوس بن اوس (ت ٣٢ ه). [«التهذيب»، (ص/ ١٦٨)].

(٣) «مفاتيح»، (٨/ ١٥٦): إذا كرَّر لفظ الظهار فقد عاد وإن لم يكرر لم يكن عودًا وهذا قول أهل الظاهر، واحتجوا عليه بأن ظاهر قوله: ﴿ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا﴾، يدل على إعادة ما فعلوه، وهذا لا يكون إلَّا بالتكرير.

Al Arabi Library PDF

ألفاظ الشارع. وقد رأوا أنه لا يوجد مبرر للسعي إلى تخمين مقاصد الشارع بالاعتماد على الأحكام الذاتية، ومن ثم القياس عليها وتوجيه الممارسة الفقهية وجهة تحيد بها عن الدلالة الموضوعية للنص بتعلة **اتباع روح الشريعة.**

(٢) أمثلة من تأويل السنة

تُعَد المساقاة من العقود الزراعية الإسلامية وتنضوي ضمن فقه المعاملات، وصورة العقد أن «صاحب الأرض يتعهد بمنح الشخص المتكفل بالسقي وسائر الأعمال الزراعية قدرا معلوما من المحصول مقابل اعتنائه بالأشجار المثمرة والعنب والخضراوات»(١)، يوجد خلاف كبير بين المذاهب الإسلامية حول جواز إبرام عقود كهذه(٢)، وتلتزم الشريعة الإسلامية في أحكامها الخاصة بالمعاملات التجارية والعقود والإيجار بالمبدأ القاضي بأن تتضمن كافة العقود والشراءات بنودا شديدة الوضوح على نحو يبدد كافة الشكوك واحتمالات التحيل فيما يتعلق بالسعر والأجرة. وإذا تبين لاحقا أن صفقة ما، أو عقدا، تضمنت شروطا مخلة بحقوق الأطراف المتعاقدة، فيمكن في معظم الأحيان إبطالها فتصير في حكم الملغاة، ذلك أن إضمار الخديعة منذ البدء يجعل العقد باطلا. ونظرًا إلى كون المحصول معرضًا للتلف الكلي أو الجزئي وإمكانية أن يغش المستأجر صاحب الأرض في حالة المساقاة والعقود المشابهة، فقد تولدت لدى الفقهاء شكوك جدية بخصوص جواز هذه العقود وشرعيتها، وفيما يخص عقد المساقاة تحديدًا اختلفت آراؤهم على النحو التالي: يرى أبو حنيفة أنَّ المساقاة غير جائزة مطلقًا - وهذا دليل على قلة اعتنائه بالسنة الصريحة وتفضيله الإفتاء بما تمليه عليه مبادئه المستمدة من تصوراته عن الأخلاقيات الاجتماعية. وأما مالك فرأيه مخالف لرأي أبي حنيفة تماما، إذ يرى أن المساقاة جائزة في كافة أصناف الزراعات. ولا يجيز الشافعي من جهته المساقاة إلَّا في النخيل والعنب. ولكن من المهم أن نلقي نظرة فاحصة على الحديث

---

(1) See Kremer, *Culturgeschichte des Orients*, I, p. 514. Van den Berg, *De contractu "do ut des" jure mohammedano*, p. 67. *De Beginselen van het Mohammedaansche Regt*, p. 89.

(٢) يخرج الواحد منا بانطباع جيد بخصوص حالة عدم الحسم المتفردة السائدة في أوساط الفقهاء المسلمين حول مختلف العقود الاجتماعية المتعلقة بالمخابرة والمزارعة ونحوهما الواردة في الأحاديث. ونظرًا لضيق المساحة؛ سأكتفي بالإحالة إلى كتاب «الحرث والمزارعة»، (رقم/ ٨- ١٠)، من «صحيح البخاري»، لكن خصوصًا (رقم/ ١٩- ١٩). [انظر أيضًا: القسطلاني، (٤/ ١٩٩، ٢٠٠)، وكتاب البيوع، (رقم/ ١٥) في «صحيح مسلم»].

Al Arabi Library PDF

الذي استُمِد منه الأساس الفقهي للمساقاة. عندما فتح المسلمون خيبر التمس اليهود من النبي أن يسمح لهم بالبقاء هناك وخدمة أرضها مع الحصول على شطر محصول نخيلها فقال رسول الله ﷺ: أقرهم فيها على ذلك ما شئنا، وقد اعتبر مالك والشافعي أن النبي لم يقصر المساقاة على النخيل، وإنَّما كان مجرد مثال يمكن القياس عليه. ولمّا كانت أشجار النخيل والعنب تخضعان للأحكام الشرعية ذاتها في الكثير من المجالات الأخرى، فقد عاملهما الشافعي المعاملة ذاتها في المساقاة. أما مالك فقد بحث عن علة تجويز المساقاة فوجد أن المصلحة الاقتصادية هي التي جعلت النبي يبرم العقد مع مالكي الأرض السابقين، ولذلك لا يوجد منطقيا فرق، في نظره، بين صنفي الثمار هذين. ونلاحظ في هذه الحالة إعمال ضربين من القياس من أجل استنباط أحكام فقهية. وغني عن البيان أن داود[1] الذي ينكر أي توسيع لنطاق انطباق الأحكام بالاعتماد على الاستدلال العقلي، يتقيد تقيدًا صارمًا بالأوامر والنواهي كما وردت حرفيًّا في النصوص. لا يقيم داود وزنا لعلة التحريم أو الإباحة ولا يعتني بالبحث في وجهة نظر الشارع؛ إذ إنَّ ظاهر النصوص هو العنصر الوحيد الذي تترتب عليه الأحكام. ولم ير داود في النص سوى تجويز للمساقاة في النخيل دون غيره، فحرّمها في سائر الثمار.

وفي الواقع، يعد تفسير نصوص الشرع وتأويلها أكثر مجال يمكن أن نلاحظ فيه التوجه السطحي في التعاطي مع النصوص عند أهل الظاهر مقارنة بالسعي إلى كشف العلل العميقة للأحكام عند المذاهب المستخدمة للقياس. والحق أن نصوص الشرع حين تتطرق إلى جوانب فردية معزولة من الحياة الدينية أو العبادات أو المعاملات، تكتفي بذكر تفاصيل خاصة بتلك الجوانب ولا تتوسع. وقد صارت هذه الممارسة عادة مستمرة عند أهل الظاهر الذين لم يتوانوا عن فرض آرائهم المتعنتة في كل مرة. دعنا نتطرق الآن إلى مثال آخر يبين على نحو رائع مسلك أهل الظاهر في الفقه يتعلق بزكاة الفطر[2]، رغم أنَّ المثال في حد ذاته ليس مهمًّا كثيرًا. بعد صيام شهر رمضان وقبل الاحتفال بعيد الفطر، يجب على المسلمين إخراج زكاة فطرهم، وهي صدقة

(١) لكن فقهاء المذهب تخلوا عن رأيه هذا لاحقًا؛ انظر: v. Kremer, l.c., I, p. 514

(٢) مسلم، كتاب المساقاة.

Al Arabi Library PDF

يراها العلماء تكفيرًا للذنوب التي ربما ارتكبها الصائم خلال شهر رمضان. ذهب بعض العلماء إلى أن زكاة المال التي فُرضت زمنيًا بعد زكاة الفطر قد حلّت محلّها وفقدت زكاة الفطر بالتالي طابعها الوجوبي، إلَّا أنَّ مسلمي أفريقيا الوسطى ما زالوا يخرجونها عن طيب نفس. تعطي قبيلة أولاد سليمان الواقعة في أقاصي السودان الحاج عبد العاطي مع انقضاء شهر رمضان مُدّا من دخن صدقة[1]. ويُستند أساسا إلى الحديث التالي لتحديد الأشخاص الذين تجب عليه زكاة الفطر ومقدارها: «فرض رسول الله -ﷺ- زكاة الفطر صاعًا من تمر أو صاعًا من شعير على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين وأمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة»[2]، فهم ابن حزم هذا الحديث على نحو بالغ الشذوذ فلم ينازعه في تطرفه أحد من فقهاء أهل الظاهر؛ إذ رأى أنَّ زكاة الفطر لا تجوز إلَّا في هذه الأطعمة دون غيرها وأن إخراج أطعمة أخرى لها نفس القيمة غير مجزئ وهو اجتهاد باطل. خالف ابن حزم بذلك سائر المذاهب مخالفة تامة، ذلك أنَّها لم تر في تنصيص النبي على صاع التمر أو الشعير سوى تحديد للمقدار الأدنى الواجب إخراجه والذي لا يقتصر بأي حال على الأطعمة الواردة في الحديث[3]، لم يكتف أهل الظاهر في تفسيرهم للحديث على نحو غريب بضبط الأطعمة الواجب إخراجها؛ بل تناولوا كذلك مسألة وجوب صدقة الفطر على العبيد، فخالفوا بقية المذاهب التي رأت أن مالك العبيد يجب عليه إخراجها عنهم؛ لأنَّهم لا يملكون شيئًا. أما داود فقد تعنت في التقيد بظاهر عبارة (على العبد): «فأوجبها على العبد بنفسه وأوجب على السيد تمكينه من كسبها». ولكن ابن حزم ذهب إلى أبعد من ذلك، فأوجب على الأب إخراجها عن الجنين الذي جاوز (١٢٠ يومًا) في بطن أمه.

---

(١) النووي، (٤/ ٣٠): واختلفوا فيما يجوز فيه المساقاة من الأشجار، فقال داود: تجوز على النخل خاصة، وقال الشافعي: على النخل والعنب خاصة، وقال مالك: تجوز على جميع الأشجار، وهو قول للشافعي، فأما داود؛ فرآها رخصة، لكن قال: حكم العنب حكم النخل في معظم الأبواب، وأما مالك، فقال سبب الجواز الحاجة والمصلحة، وهذا يشمل الجميع فيقاس عليه.

(2) Cf. Krehl, *Über den Sahih des Buchârî*, p. 10.

انظر بالنسبة إلى أصل هذه الصدقة: (Sprenger, Das Leben und die Lehre des Moammad, III, p. 57).

(3) Nachtigal, *Sahârâ und Sûdân*, II, p. 275.

Al Arabi Library PDF

وينبغي أن نشير كذلك إلى أن الحنابلة أيضا نصّوا على أن إخراج زكاة الفطر عن الجنين سنة مستحبة، لكنها غير واجبة[1].

سمحت لنا الصفحات السابقة بالاطلاع عن كثب على الدور الذي اضطلع به المتكلم المشهور أبو محمد بن حزم في تطوير مذهب داود الظاهري. فقد استطاع أن يفسر نصوص الشرع ويخلُص إلى استنتاجات لم يسبقه إليها سائر علماء أهل الظاهر الذين يعدون على الأصابع. ولقد تسنى لنا بفضل الاطلاع على مختلف آراء ابن حزم (التي سنستعرض بعضها في الفصل الثامن) أن نستنتج أنه اضطر إلى الالتزام التزاما صارما بظواهر النصوص في الحالات التي كانت فيها علاقته متشنجة مع أهل الأديان الأخرى. ولقد تمكن أهل الحديث ومؤسسو المذاهب الفقهية الإسلامية - باستثناء ابن حنبل ومذهبه - من تحقيق إنجاز لافت تمثل في وضع أحاديث تعكس آراء متحررة أحيانا، دون أن يكون لها مبرر واضح؛ ولكنهم أرجعوا التناقض بين الأحاديث الموضوعة والأحاديث الصحيحة إلى نزعة أهل الرأي إلى كسر الطابع الصارم لنصوص الشرع وصرفها عن ظواهرها. لقد تسنى للإنسانية أن تحقق إنجازا مهما بفضل علم الحديث وعلم التفسير، ذلك أنهما سلطا الضوء على أساليب الخداع الذي مارسه رجال الدين، من جهة، وعلى الفظاعات التي ارتكبها علماء التفسير. وبالمناسبة؛ فإن هذه الإنجازات لم تلق القبول الحسن نظرا لتأثيرها الواسع النطاق. أنكر الظاهرية هذه الحيل التفسيرية ولذلك لم تتنزل عليهم بركات الإنسانية، وقد كان ابن حزم آخر شخص يمكن أن يوظف تلك الحيل، وهو الذي تميز بعدائه الشديد وتعصبه إزاء كل شيء غير إسلامي.

اهتم العلماء المسلمون كثيرًا بقضية جواز أكل المسلم من طعام غير المسلمين، وقد قلّبوا المسألة من جميع جوانبها وأبدوا رأيهم الفقهي حول هذه المسألة وعلاقتها بكافة الأديان والمعتقدات، من أكثرها تحررا إلى أشدها بربرية. ولقد تطرق الفقهاء إلى مسألة أخرى لها صلة بالقضية الأصلية وهي مدى جواز استخدام المسلم لأواني المسيحيين واليهود في إعداد طعامه. تسعفنا السنة النبوية بالمعلومات التالية: «سمعت

---

(١) شيخ مرعي، «دليل الطالب لنيل المآرب»، (١/ ١٢٨٨)، (ص/ ٧٥): «وتسن على الجنين».

Al Arabi Library PDF

أبا ثعلبة الخشني ﷺ يقول أتيت رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله إنا بأرض قوم أهل الكتاب يعني الشام نأكل في آنيتهم وأرض صيد أصيد بقوسي وأصيد بكلبي المعلم والذي ليس لي معلما فأخبرني ما الذي يحل لنا من ذلك فقال أما ما ذكرت أنك بأرض قوم أهل الكتاب تأكل في آنيتهم فإن وجدتم غير آنيتهم فلا تأكلوا فيها وإن لم تجدوا فاغسلوها ثم كلوا فيها»[(١)]، استنتج العلماء المسلمون كافة من هذا الحديث أن استخدام أواني غير المسلمين ليس محرّما من حيث الأصل؛ لأنَّه لو كان الأمر كذلك لحرِّم استعمال تلك الأواني حتى عند تعذّر الحصول على غيرها. ذلك أن ما يكون محرّما لا يصير حلالا لمجرد فقد الحلال، لا بل أن الفقهاء يؤولون التحريم في هذا الحديث (سنقدم المزيد من الأمثلة في الفصل الخامس) بكونه الخيار الذي استحبه النبي. يقابل ذلك عند المسيحيين إلى حد ما يُعرف ب (*consilium evangelicum*)، حيث يكون إتيان الأمر مستحبا والإحجام عنه لا شيء فيه[(٢)]. والحق أن الفقهاء يقصرون النهي الوارد في الحديث على الحالات التي تكون فيه تلك الأواني قد استعملت في النجاسة.

التغييرات القسرية في المصطلحات الفقهية

وبهذا المعنى لا يعد استعمالها دون تنظيف مسبق محرّما ولا حتى مكروها. وفي الواقع، نجد في كتب الحديث أن عمرا توضأ من جرة من بيت عجوز نصرانية - رغم أن ابن عساكر لم يأت على ذكر هذا الحديث[(٣)]، أما ابن حزم فقد اغتنم هذه الفرصة ليبين عن تعصّبه، وليقيم الدليل على حكم جديد يساهم مع غيره من الأحكام في التحجيم من التعامل المتسامح مع غير المسلمين. وانسجامًا مع تعاليم مذهبه استنتج ابن حزم من ظاهر الحديث أنه «لا يجوز استعمال آنية أهل الكتاب إلَّا بشرطين، أن لا يجد غيرها وأن يغسلها»[(٤)].

---

(١) البخاري، كتاب الذبائح، (رقم/ ١٠).

(٢) القسطلاني، (٨/ ٢٨٩): وأجاب من قال بأن الحكم للأصل حتى تتحقق النجاسة بأن الأمر بالغسل محمول على الاستحباب احتياطا وأما الفقهاء؛ فإنَّهم يقولون إنَّ لا كراهة في استعمال أواني الكفار التي ليست مستعملة في النجاسة ولو لم تغسل عندهم وغن كان الأولى الغسل للاحتياط لا لثبوت الكراهة في ذلك».

(٣) كتاب الوضوء، (رقم/ ٤٤)، (طبعة كرهل)، (رقم/ ٤٥)، (طبعة بولاق).

(٤) القَسْطَلَّاني، (ص/ ٢٩٦): «أخذ بظاهره ابن حزم، فقال لا يجوز استعمال آنية أهل الكتاب إلَّا بشرطين: أن لا يجد غيرهَا، وأن يغسلها، وأجيب بأن الأمر بغسلها عند فَقْدِ غيرها دالٌّ على طهارتها بالغسل، والأمر باجتنابها عند وجود غيرها مبالغة في التنفير عنها».

Al Arabi Library PDF

يتبين إذن أن رأي ابن حزم هو استنتاج منطقي لما ينص عليه مذهبه من نجاسة المشركين، وهو رأي يشاطره فيه الشيعة. فإن الشيعة كما نعلم جميعا يعملون بأكثر تأويلات القرآن تشددا (التوبة، ٢٨)[١]، وقد أبانوا عن أقصى درجات التعصب والتزمت في أحكامهم الخاصة بالطهارة والنجاسة[٢]، وقد عدّ الشيعة المشركين والزنادقة من ذوي النجاسة، بل وجعلوا كل شيء يلمسه المشرك نجسا. وقد روى شاردن (Chardin) [٣]، الكثير من الوقائع العجيبة بخصوص أحكام النجاسة عند الفرس التي كان شاهدا عليها في رحلاته، ونجد تفصيلا للتطور التشريعي لهذا الحكم في مصنف كويري (Querry) الشامل[٤]، وخلافًا لذلك؛ فإنَّ الإسلام السني[٥]، أبدى في هذه المسألة تحديدًا قدرة رائعة على الكمال والتطور ولاسيما تكييف أحكامه الصارمة مع الواقع الذي تفرضه المعاملات الاجتماعية، وذلك من خلال تغيير أحكام القرآن المتعلقة بنجاسة الكفار استنادًا إلى تأويله الخاص، إلى الحد الذي أفضى إلى العدول عن هذا المنهج في التعامل مع المشركين[٦].

وقد تبنى النووي هذا الرأي صراحة في شرحه لهذا الحديث المتعلق بأحكام الطهارة للمسلمين[٧]: «هذا حكم المسلم أما الكافر فحكمه في الطهارة والنجاسة حكم المسلم»[٨]، وأما فخر الدين الرازي، فيرد ردا قاطعا على ادعاء الإجماع على التفسير

---

(١) إنَّما المشركون نجس.

(٢) انظر ما سبق، (ص/ ٤٩)، (من النسخة الإنجليزية).

(3) Chardin, *Voyages en Perse*, VI, p. 321 ff.

(4) Querry, *Droit musulman*, I, p. 47, art. 267 ff.

(٥) للاطلاع على دراسة تاريخية لهذه المسألة ينبغي ألا نغفل عن كون تعهد عاصم بن ثابت قد ذكر باعتباره استثناء نادرًا في مصادر ابن اسحاق الحديثية: أن لا يمسه مشرك ولا يمس مشركًا أبدًا تنجسًا، وأنت رجل مشرك نجس فلم أحب أن تجلس على فراش رسول الله -ﷺ-: (ص/ ٨٠٧).

(٦) يرى الشافعية أنّه لا يمكن الاستنباط من هذه الآية سوى كون دخول المشركين إلى المسجد الحرام بمكة محرمًا، ويوسع المالكية هذا التحريم ليشمل جميع مساجد مكة، أمّا الحنفية فلم تحرم دخول أهل سائر الأديان إلى منطقة المسجد الحرام للإقامة بشكل مؤقت. [الماوردي، (ص/ ٢٩٠)]. ويبدو واضحًا أنَّ تأويل الحنفية يلغي تقريبًا حكم التحريم الوارد في الآية!

(٧) مسلم، كتاب الطهارة، (رقم/ ٥٦): عن حذيفة أن رسول الله -ﷺ- لقيه وهو جنب فحاد عنه فاغتسل، ثم جاء فقال كنت جنبًا قال: «إنَّ المسلم لا ينجس».

(٨) النووي، (١/ ٤١٢).

Al Arabi Library PDF

غير المتسامح لظاهر الآية الذي تعتقده فرقة الزيدية من الشيعة و الوارد ذكره ضمن التفاسير القديمة في تفسير البيضاوي، معتمدًا في رده ذلك على ما روي عن النبي أنه شرب من أوانيهم، وأيضًا لو كان جسمهم نجس لم يبدل ذلك بسبب الدخول في الإسلام[١]. وخلافًا لهذه الآراء المتسمة بقدر من الانفتاح والتسامح، نجد ابن حزم مرة أخرى في معسكر أولئك الذين لا يكتفون باعتبار نجاسة الكفار فيما يتعلق بالعبادات شيئًا ثانويًا، يحاولون التخلص منها بعناية أقل من المسلمين، الذين يطيعون الأحكام المنصوص عليها بدقة، لكنهم يدعون فوق ذلك أن ذوات الكفار نجسة.

ويتبنى ابن حزم كذلك الرأي القائل إن «المؤمن لا ينجس»[٢]، استنادًا إلى الحديث النبوي المعروف، بينما يرى جميع العلماء أن الكفار ليسوا نجسا كذلك. أعتقد أن سبب موقف ابن حزم لا يرجع إلى منهجه في الاستنباط الفقهي فحسب، بل إلى تعصبه وإزرائه بأتباع سائر الأديان الأخرى. ولقد بينت في مناسبات أخرى كيف أن ابن حزم يستعمل لغة حاقدة في حديثه عن غير المسلمين؛ وستسنح لنا فرصة ملاحظة ذلك من خلال ما سأورده من من مقتطفات من كتابه الرئيس الذي عزوت إليه في عملي هذا. دعنا نذكر كذلك أن ابن حزم يجعل كلمة (مشرك) شاملة لغير المسلمين كافة خلافًا لأبي حنيفة الذي يستثني اليهود. وقد كان لوجهة النظر هذه أخطر التبعات على ممارسة الفقه[٣].

وختامًا، سنذكر مثالًا آخر سيفيدنا من وجهين: فهو سييسر علينا الانتقال إلى موضوع الفصل التالي المتعلق بتطور التأويل الفقهي، من جهة، ومن جهة أخرى، سيبين لنا كيف لجأت المذاهب الفقهية إلى أقصى درجات التحريف (خلافًا لأهل الظاهر) عندما تعين عليها التوفيق بين صرامة الحكم الشرعي ومقتضيات الحياة اليومية المنافية له. يبدو أهل الظاهر في مثل هذه الحالات كحماة للمعنى الحقيقي الوارد

---

(١) مفاتيح، (٤/ ٦١٤): واختلفوا في تفسير كون الشرك نجسًا نقل صاحب الكشاف عن ابن عباس أن أعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير، وعن الحسن: «من صافح مشركًا توضأ»، وهذا قول الهادي من أئمة الزيدية، وأما الفقهاء فقد اتفقوا على طهارة أبدانهم، واعلم أنَّ ظاهر القرآن يدل على كونهم أنجاسًا، فلا يُرْجَع عنه إلَّا بدليل منفصل، ولا يمكن ادِّعاء الإجماع فيه لما بيَّنَّا أن الاختلاف فيه حاصل، واحتج القاضي على طهارتهم بما رُوِي أن النبي -ﷺ- شرب من أوانيهم، وأيضًا لو كان جسمه نجسًا لم يبدل ذلك بسبب الإسلام.

(٢) البخاري، كتاب الغسل، (رقم/ ٢٣)؛ أيضًا القسطلاني، (١/ ٣٨٩).

(٣) للاطلاع على دراسة مفصلة لهذه المسألة المهمة؛ انظر: ابن حزم، «كتاب الملل»، (٢/ ١٧، ١٨).

Al Arabi Library PDF

في النصوص؛ فهم الأقرب بلا شك إلى التفسير الصحيح لتلك النصوص، ومن بين المسائل التي تدلل على ما ذكرنا طريقة تفسير المذاهب الفقهية لحديث «غسل الجمعة واجب على كل محتلم»[1] حيث يوجب الحديث على المؤمن أن يغتسل قبل تأديته لصلاة الجمعة وهو ما يختلف كليًا عن الوضوء كما هو معروف، تفيد كلمة (واجب) في المصطلح الشرعي الإسلامي أعلى درجات الإلزام غير المشروط، لكن المذاهب الفقهية السنية، ومن بينها المذهب الحنبلي الذي عرف بتشدده[2]، لم تر وجوب الغسل وعدّته مجرد سنة لا يعادل تركها ترك واجب مفروض[3]. ويرى الشيعة كذلك أن غسل الجمعة من الأغسال المسنونة[4]، ولتبرير مخالفة النص الصريح على الوجوب في الحديث استعمل مختلف صنوف الحيل: ففيما ذهب بعض الفقهاء المناوئين لمنهج أهل الحديث إلى أن هذا الحكم منسوخ، (وهذا ليس مجمعا عليه للافتقار إلى أحاديث صحيحة تدلل على هذا النسخ المزعوم)، ذهب آخرون إلى قراءة الحديث عن طريق آلية التقدير النحوي فزعموا أن النبي لم يقصد بكلمة (واجب) الإلزام بالغسل، وإنَّما تعظيم الغسل فهو (كالواجب). ولقد أول الفقيه الحنفي المشهور (القدوري) هذا الحديث على نحو يكشف عن أعلى درجات ازدهار السفسطة العنيفة من قبل الفقهاء المسلمين. فقد زعم القدوري أن (واجب) هنا تعني (ساقط)، (وجب بمعنى سقط) وأن (على) هنا تقوم مقام (عن)، أي أن الغسل لم يعد (واجبًا على الجميع)، بل (ساقط عن الجميع) وهو عكس المعنى الظاهر تمامًا، وليس مفروضا عليهم[5]، وهذا خلاف رأي الظاهرية الذين تفردوا بالتمسك بظاهر نص الحديث على غرار جماعة من السلف[6].

---

(١) البخاري، كتاب الجمعة، (رقم/ ٢)؛ كتاب الشهادات، (رقم/ ١٨): غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم.

(٢) الشيخ مرعي، (١/ ١٧): وهي (يعني الأغسال المستحبة) ستة عشر آكدها لصلاة الجمعة.

(٣) مثال حكم المذهب الشافعي حسب أبي القاسم الغزي، بولاق، (١٢٨٧هـ)، (ص/ ٣٦)، مع إضافة: ولا تجب إلا بالنذر.

(4) Querry, *Droit musulman*, I, p. 36.

(٥) القسطلاني، (٢/ ١٧٩)، انظر (٤/ ٤٠٢): «**واجب**: كالواجب في تأكيد النَّدْبِيَّة، أو واجب في الاختيار وكرم الأخلاق والنظافة، أو في الكيفية لا في الحكم؛ القَدُورِيّ: قوله **واجب** بمعنى ساقِطَ. و**على** بمعنى: عن».

(٦) القسطلاني، نفسه: «وقد تمسك به من قال بالوجوب، وهو مذهب الظاهرية وحُكِي عن جماعة من السلف منهم أبو هريرة وعمار بن ياسر».

Al Arabi Library PDF

Al Arabi Library PDF

الفصل الخامس

أصناف الأحكام الخمسة

يذهب علماء الشريعة إلى أن النصوص الشرعية الواردة بأسلوبي الأمر والنهي لا ينبغي أن تُحمل دائما على ظاهرها؛ لأنَّه قد ترد عليها صوارف تنقلها عن الأمر والتحريم. ويذهبون أيضا إلى أن الأوامر والنواهي الواردة في النصوص تتفاوت في قوة الدلالة على الأمر والنهي. فإن الكثير من النصوص التي ظاهرها الأمر أو النهي لا يترتب عن مخالفتها عقوبة أخروية أو دنيوية من العقوبات التي نصت عليها الشريعة.

اختلاف المذاهب الفقهية حول تصنيف الأحكام

وبالنسبة إلى هذه المسألة يقر العلماء بوجود خمسة أصناف:

(١) الواجب أو الفرض[١]: وهو الأعمال الواجبة مطلقًا التي يثاب فاعلها ويعاقب تاركها.

(٢) المندوب: وهو الأعمال المستحبة التي لا تكون مفروضة ولكن، نظرًا إلى كونها أعمالا صالحة؛ فإنَّ فاعلها ينال مثوبة من الله وتاركها لا ينال عقوبته[٢]. وبهذا المعنى؛ فإنَّ المندوب يفيد معنى السنة[٣]، وهذا رغم أن العلماء لا يقرون دائما

---

(١) يميز المذهب الحنفي بين الفرض والواجب فبينما الفرض يتطلب دليلا قطعيا، يُكتفى في تحديد ما هو واجب بدليل ظني. والضربين مصنفين بدورهما إلى ضروب فرعية.

(٢) إلى هذه النقطة، انصب اهتمامي على الحريري، المقامة ٣٢، (ص/ ٤٠٢، ٢)، (de Sacy's 2nd ed.). قال أيمسح المتوضئ أنثييه، قال نُدب ولم يجب عليه. في مسألة مشابهة نجد في الفقه التلمودي درجتان هما (חובה)، و (מצוה)، (Babyl. Yebh-mth, fol. 65b).

(٣) يمكن الإشارة إلى ذلك [مصطلح سنة وفرض] على أنه من السِّمات [الأسلوبية] الشائعة في الشعر العربي الجاهلي؛ ذاك أن هذين المصطلحين محكِيَّان في قصيدةٍ جاهلية مدح بها ذو الإصبع العَدْوَانِيّ قبيلة عَدْوَان، [الأغاني: (ج٣، ص٢، ١٥)، ابن هشام: (ص٧٧، والصفحة قبل الأخيرة)]:

وَمِنْهُمْ مَنْ يُجِيزُ النَّاسَ بِالسُّنَّةِ وَالْفَرْضِ

النقاد العرب ذاتهم يشككون في صحة قسم مهم من القصيدة.

Al Arabi Library PDF

بهذا التماهي بين المصطلحين ويسعون إلى إيجاد فروق بينهما. فإن طائفة واسعة من العلماء تعرّف السنة بكونها جملة الأوامر والنواهي التي يظل أمر فرضيتها متوقفًا على ما ورد من أحكام في القرآن غير قطعية الدلالة أو على الأحاديث النبوية التي يشوب إسنادها بعض النقص [1].

(٣) المباح أو الحلال: وهو كل عمل تسمح به الشريعة ولا يترتب عن فعله أو تركه ثواب ولا عقاب.

(٤) المكروه: وهو ما كان تركه راجح على فعله في نظر الشرع. ويقسم هذا الصنف إلى ضروب فرعية بحسب درجة الكراهة: (أ) المكروه كراهة تنزيه، وهو كل عمل توصي الشريعة المسلم الصالح بتركه دون أن ترتّب عقوبة على فاعله. (ب) المكروه كراهة تحريم: وهو كل عمل تصل درجة كراهته إلى حد التحريم.

(٥) الحرام أو المحظور: كل عمل تمنعه الشريعة مطلقا فلا يثاب فاعله بل يعاقب ولا يعاقب تاركه بل يثاب.

ويلحق الفقهاء بهذه الأصناف الخمسة صنفين آخرين هما العزيمة والرخصة. فالعزيمة هي صفة للحكم المؤكد بدليل شرعي مع ما فيه من المشقة أثناء تنفيذه، فتتعلق بالفعل والترك، والرخصة هي صفة للحكم الثابت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح. مثل: صيام رمضان، فهو عزيمة مؤكدة في الشرع، والإفطار رخصة للمسافر والمريض، وكذلك في المنهيات، مثل أكل الميتة؛ فإنّها حرام شرعًا، فهذا التحريم عزيمة، والأكل منها للمضطر [2]. يقول ابن عباس: «الرخصة من الله صدقة فلا

---

(١) انظر رأي (Snouck-Hurgronje) في طبعة (Van den Berg) لمنهاج الطالبين (Ind. Gids of April 1883, p. 11 of the off-print)، للاطلاع على تعريف لمفهوم «أحكام السنة» أقترح هذا المقتطف المهم: ذكر ابن قتيبة في كتاب الأشربة أن الله تعالى حرّم علينا الخمر بالكتاب والمسكر بالسنة، فكان فيه فسحة، فما كان محرما بالكتاب، فلا يحل منه لا قليل ولا كثير، وما كان محرمًا بالسنة؛ فإنَّ فيه فسحة أو بعضه وكالتفريط من الديباج والحرير يكون في الثوب والحرير محرم بها بالسنة كالتفريط في صلاة الوتر وركعتي الفجر، وهما سنة فلا نقول إن تاركها كتارك الفرائض من الظهر والعصر. [«العقد»، (٣/ ٤٠٩)]، حيث نجد الكثير من المقتطفات من كتاب ابن قتيبة).

(٢) انظر: البيضاوي، (١/ ٢٤٧، ١١)، الذي يصوغ على نحو مختلف الكلمات الواردة في الآيات المذكورة آنفًا: ﴿غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ﴾، كما يلي: «مجاوزًا حدَّ الرخصة».

Al Arabi Library PDF

تردوا صدقته»(١)، أي أن المسلم عليه الأخذ بالرخص وألا يذهب في ظنه أن الامتثال للحكم الأصلي أولى.

تُجمع المذاهب الفقهية المختلفة عمومًا على تصنيف الأوامر والنواهي(٢) على هذا النحو (وإن كانت تختلف بخصوص التقسيمات الفرعية)(٣). وتشكل دراسة هذه الأصناف على نحو مفصل الجزء الأول من برنامج تدريس أصول الفقه. وتقر مختلف المذاهب والمصنفات الإسلامية بالتعريفات التي قدمناها آنفا لهذه المفاهيم التي نجد شرحا مفصلا لها في القاموس الممتاز الصادر عن مكتبة (ببليوتيكا انديكا)(٤)، (قاموس المصطلحات المستعملة في العلوم الإسلامية).

ورغم أنَّنا لا نجد خلافا كبيرا بين المذاهب السنية حول تصنيف الأوامر والنواهي؛ فإن مسألة تعريفها(٥) ظلت محل اختلاف واسع، لاسيما في قضية تحديد الصنف الذي تنضوي تحته بعض الأفعال التي يأتيها المسلم أو التي يمتنع عنها. ويرتبط ذلك إما بالأحاديث النبوية التي يقر بها كل مذهب، أو بالتأويل الذي يميل إليه الفقيه، أو باختلاف الاستنباطات الفقهية القائمة على القياس التي يُلتجَأ إليها عند الافتقار إلى حكم صريح من الكتاب أو من السنة. سأقدم مثالًا يوضح هذه المسألة: فإن أكل لحم الحصان مباح عند الشافعي وأحمد بن حنبل ومكروه كراهة تحريم عند أبي حنيفة ومكروه كراهة تنزيه عند مالك ... إلخ(٦). فإن أهم الاختلافات بين المذاهب الفقهية

مبادئ المذهب الظاهري وأمثلة من: (١) تأويل القرآن

(١) الحصري، (١/ ٥١): الرخصة من الله صدقة فلا تردوا صدقته.

(٢) ٧ مفهوم الرخصة يمكن أن يتيسر بمقارنته ب:
I Corinthians vii: 6 κατὰ συγγνώμην οὐ κατ᾽ ἐπιταγήν

(٣) مثال، هناك مرتبة خلافية إلى جانب مرتبة (المندوب)، هي (المستحب)؛ يجعل مالكية المغرب الإسلامي هذه المرتبة صنفًا مستقلًا، بينما مالكية المشرق يجعلونها صنفًا فرعيًّا في الصنف ٢.

(٤) انظر أيضًا: (Mouradgea d'Ohsson, Tableau général de l'Empire othoman, I, p. 31–35). [التعريفات الواردة أعلاه مستقاة من «الورقات» أساسًا].

(٥) بغض النظر عن التصنيف المعترف به بشكل عام، نجد بعض العلماء يستندون إلى مبادئهم الخاصة (الأخلاقية أو الصوفية... إلخ)، لاستنباط مراتب أخرى للحلال والحرام؛ سأقتصر على ذكر الغزالي. [«الإحياء»، (٢/ ٨٠، ٨٨)].

(٦) هذه المسألة خصوصًا وكافة الحجج التي ساقها كل عالم مذكورة في الدميري. (٢/ ٢٥٦، وما يليها).

Al Arabi Library PDF

لها علاقة بقضايا التكييف الفقهي للمسائل التي تُعرض عليها، فنجدها تنطلق من الثوابت ذاتها لكنها تصدر فتاوى مختلفة.

دأب داود الظاهري على مخالفة إجماع المذاهب السنية في الكثير من المسائل، وقد خالفهم في هذه المسألة أيضا مستندا إلى اعتبارات مبدئية. سنتطرق في هذا الفصل إلى أحد هذه المبادئ؛ لأنَّه سيتيح لنا الاطلاع على الخلاف بين المذهب الظاهري وسائر المذاهب السنية السائدة بخصوص إحدى المسائل الأصولية المهمة التي تجمع عليها بقية المذاهب. يمكن أن نلاحظ على سبيل المثال أن المذهب الظاهري يوسع دائرة الواجب والمحظور كلما كان ذلك ممكنا خلافًا لسائر المذاهب الأخرى. وقد يبدو للوهلة الأولى أن اختيار أهل الظاهر هذا الرأي مرده سعيهم لتوخي الصرامة، وهذا أمر لا يمكن إنكاره؛ لأنَّ هذا المذهب يجعل سنن النبي وعاداته اليومية المشهود بصحتها في مرتبة الواجب الديني. وللسبب ذاته، خالف أهل الظاهر إجماع الأئمة[1]، وذهبوا (إضافة إلى ابن راهويه) إلى أن التأسي بالنبي في السواك قبل الصلاة واجب رغم أن البعض يشكك في صحة الحديث. لم يكن تعاطي الظاهرية الصارم مع النصوص سوى نتيجة بديهية للالتزام الحرفي ببعض مبادئ المذهب في التطبيق العملي للنصوص الفقهية. والحق أنه باطلاعنا على رأي الظاهرية في هذه القضايا يحصل لنا انطباع عام بأن تطبيقها العملي يتحدد وفق التأويل الظاهري للنصوص. وقد لاحظنا أنه كلما تعلق الأمر بتأويل أحكام الأمر والنهي الواردة في القرآن والسنة يميل أهل الظاهر دوما إلى عدها من الصنف (١): (الواجب)، أو من الصنف (٥): (المحرم)، أو من الصنف (٤): (المكروه كراهة تحريم). وأما المذاهب السنية الأربعة الأخرى فلم تكن تتعاطى مع نصوص الشرع بالقدر ذاته من الحَرْفية فلم تَعُدَّ المسائل التي أتينا على ذكرها آنفا من قبيل الواجب أو المحرم، وإنما جعلتها من الأصناف التي بينهما. وبهذا المعنى ترى المذاهب الإسلامية السائدة أن صيغة الأمر الصريح في عبارة (أمر رسول الله) التي ترد في بعض النصوص لا تُحمل على الوجوب دائما كما قد يفهم من ألفاظها. فقد يراد بصيغة الأمر حين تأتي بهذا اللفظ في نظرهم أن الشارع أمر بشيء ما على

(١) النووي، (١/ ٣٢٥).

Al Arabi Library PDF

سبيل الندب؛ فإنَّ العلماء يعلّقون في الكثير من الأحيان على هذه الصيغة بأنها أمر للندب[1]. وبالنسبة إلى صيغتي الأمر والنهي ودلالتهما على الوجوب؛ فإنَّ المذاهب السنية هي التي شرحتهما على أدق وجه. فإن فعل الأمر (اقتل) على سبيل المثال لا يدل على الوجوب إلَّا حين انعدام صارف يصرفه إلى الاستحباب أو مجرد الإباحة؛ إذ لا تصبح صيغة الأمر ملزمة إلَّا عند غياب هذا الصارف. والصوارف على ضربين، داخلية وخارجية: فأما الداخلية فهي التي ترد في النص ذاته (آية أو حديث)، سواء أكان ذلك في ألفاظه أو في سبب النزول أو ظروف القيام به. وأما الخارجية فهي التي ترد في غير ذلك النص، ومثالها الأمر القرآني الوارد في الآية (٢٨٢ من سورة آل عمران): ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْۚ﴾، فإن الأمر الذي في هذه الآية للاستحباب عند أكثر الأئمة[2] لا على الوجوب، ودليلهم على ذلك أن النبي دأب على التبايع دون إشهاد. فإن الفعل النبوي هنا صارف خارجي صرف دلالة الآية من الوجوب إلى الاستحباب. وهذ أمر خارج ومستقل عن النص الذي يقضي بالوجوب ولكن هذا البيان للظروف الخارجية المؤثرة ينزع عن الأمر طبيعته الملزمة. وبالنسبة إلى الضرب الأول فيمكن أن نذكر مثلا الآية (٣ من سورة المائدة): ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْۚ﴾، فعلى الرغم من استعمال صيغة الأمر هنا (اصطادوا)، لا يمكن أن تؤوَّل الآية على أنها على سبيل الوجوب، ذلك أنَّ المراد هو أن الصيد الذي حُرِّم على المؤمنين وقت الإحرام بات الآن مباحًا[3]. فإن صيغة ورود النص تؤكد بما لا يدعو للشك هذا التأويل، (وهذا إما استنادا إلى القاعدة الفقهية التي تقول إن الأمر بعد الحظر ليس على الوجوب بل للإباحة، أو، إن كنا لا نقرّ بهذه القاعدة، قياسا على ما ورد في الآية ٢٣٢ من سورة البقرة وإلى جانب ذلك، فإن فِعْلَي الأمر (فانتشروا وابتغوا) الواردين في الآية ١٠ من سورة الجمعة جاءا على سبيل الإباحة لأن منع التجارة مرتبط بإقامة الصلاة.

(٢) علم الحديث

(١) البخاري، كتاب الطلاق، (رقم/ ٤٣).

(٢) انظر أيضًا: البيضاوي، (١/ ١٤٢، ٨): والأوامر التي في هذه الآية للاستحباب عند أكثر الأئمة... إلخ.

(٣) انظر: البيضاوي، (١/ ٢٤٩)، نفسه، (٢/ ٣٣٣، ١٤): واحتج به من جعل الأمر بعد الحظر للإباحة.

Al Arabi Library PDF

ويرى ابن قتيبة[1] الذي تطرّق إلى هذه المسألة في مصنفه (كتاب المسائل) أن سياق النص لا يُعوَّل عليه في تحديد دلالة الأمر علىٰ الوجوب أو علىٰ الاستحباب، ويدعو في المقابل إلىٰ إفراد كل حالة بالبحث والتمحيص.

لا شك أنَّ علماء أصول الفقه هم أكثر الأشخاص المعنيين بذكر مختلف دلالات صيغة الأمر في اللغة حتى يحددوا في كل حالة ما إذا كانت صيغة الأمر والنهي تفيدهما أو تفيد غيرهما. وقد تناول العالم الشافعي إمام الحرمين هذه المسألة وقدّم لها إجابة حاسمة: فقد ترد صيغة الأمر والمراد بها الإباحة (انظر الأمثلة السابقة)، أو التهديد (كقوله: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ في الآية [٤٠ من سورة فصلت])[2] حيث فسرها البيضاوي بأنها تهديد شديد، أو التسوية: (كقوله تعالى: ﴿فَٱصۡبِرُوٓاْ أَوۡ لَا تَصۡبِرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡكُمۡۖ﴾ [الطور:١٦]) وهناك مثال آخر خارج النصوص الدينية (أبرق وأرعد يا يزيد) مما لا يمكن أن يفهم في إطار الأمر وإنما بمعنى حتى لو أبرقت وأرعدت يا زيد. أيضًا عند (التسخير) بداية أمر ما أو حالة ما فإنه يعبر عن ذلك بصيغة الأمر بالرغم من عدم قدرة المأمور على اتباع أو تنفيذ هذا الأمر؛ لأنه خارج عن إرادته، مثل قوله تعالى: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾﴾ أو ﴿يَٰنَارُ كُونِي بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾﴾. أو التكوين كقوله تعالى: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾﴾ [البقرة: ٦٥]. ونجد بطبيعة الحال تحليلًا أكثر تفصيلًا لدلالات صيغة الأمر في الدرس النحوي، ذلك أنَّ العلوم الشرعية تهتم بصيغة الأمر؛ لأنَّها تؤدي وظائف مختلفة عن وظائفها النحوية. وتحسن الإشارة

---

(١) كتاب المسائل: (arabische Handschrift der herzoglichen Bibliothek in Gotha, no. 636)، (ص/ ٥ ب): وسألت هل تختلف العرب في الاسم الذي يحتمل معنيين، فيظن واحد أحد المعنيين، ويظن آخر المعنى الآخر، وقد يقع هذا في جميع هذه الحروف ذوات الوجوه، وإنَّما يستدل على معانيها بما يتقدم قبلها من الكلام ويتأخر وربما لم يستدل بذلك فيحتاج حينئذٍ إلىٰ التوقيف... والندب والفرض لا يُعلم إلَّا توقيفًا لأنَّ المخرجين مخرج واحد ما لم يبين ذلك الرسول -ﷺ- وفي القرآن أشياء من الأمر والنهي تخرج مخرجا واحدًا وهي لا تستوي في المعاني فمنها أمر هو فرض كقوله - ﷻ -: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾، ومنها أمر هو تأديب كقوله - ﷻ -: ﴿وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾، ﴿وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ﴾ ومنا أمر هو تهدد، كقوله - ﷻ -: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾، وهذا شيء لا يُعلم إلا بالتوقيف.

(٢) ليست الآية (٤٠ من سورة فصلت) في غالب الظن وربما ليست آية أصلًا.

Al Arabi Library PDF

إلى أن استخدام صيغة الأمر للدلالة على الإباحة أمر يختص به الفقه[1]، دون سائر الاختصاصات.

كانت المذاهب الفقهية السنية أكثر المذاهب توسعا في استخدام عبارات من قبيل (للاستحباب)، و(للندب)، و(للإباحة) عند التعليق على النصوص التي ترد فيها صيغة الأمر. من يطلع على شروح الأحاديث وكتب التفسير بعناية لا يمكن أن يغفل عن كثرة ورود هذا المصطلح أثناء وبعد شرح صيغ الأمر التي ترد في النصوص.

اضطر طبعًا أهل الظاهر في بعض الأحيان إلى القبول بتأويل المذاهب السنية، لكن جرى العمل عندهم برفضه في الحالات التي تتضمن نصوصا تشريعية خالصة. وقد أوردنا مثالا عن ذلك في موضع سابق من الكتاب؛ ولمن رام أن يطلع اطلاعًا دقيقًا على هذه السمة التي تفرّد بها أهل الظاهر يمكننا أن نضيف إلى الأمثلة التي أوردناها عن التأويل الفقهي عند أهل الظاهر أمثلة أخرى من القرآن والسنة. وحتى بالنسبة إلى هذه النقطة بالذات من منهج أهل الظاهر في التأويل الفقهي، يمكن القول: إنَّ الظاهرية يُعملون المبدأ ذاته في تفسير أحكام القرآن وأحكام السنة على حد السواء[2].

---

(١) «الورقات»، (ص/ ١٢ أ، و١٧ أ)، (في الملاحق).

(٢) بعض الصوفية يمثلون طرف نقيض هذا الرأي بتأويلهم أصناف الأحكام الإسلامية. ويقولون: إنَّه حتى في حالات النص صراحة في السنة على أنَّ التحريم هو للكراهة؛ فإن المراد في الواقع هو التحريم. وينبغي تأويل ذلك التحريم على هذا النحو؛ لأنَّ علماء القرون الأولى كانوا يتعففون على استخدام لفظ التحريم الوارد في القرآن على المسائل التي خلصوا إلى حرمتها عن طريق الاستنباط. يذكر الشعراني، (١/ ١٣٦) هذا الموقف عن شيخه علي الخواص ويشرحه شرحًا مفصلًا.

Al Arabi Library PDF

(١)

هناك المثال المتعلق بالآية (٣ من سورة النساء): ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾، فرغم أن التأويل المتعارف عليه لهذه الآية هو أنَّ المسلم له الحق في الزواج ولا يمكن بحال أن يكون معناها مأمورا بذلك على جهة الوجوب، أو في أقصى الحالات أن الله يحض المسلمين على الزواج؛ فإنَّ أهل الظاهر خلصوا إلى أن صيغة الأمر في ﴿فَٱنكِحُواْ﴾ دالة على وجوب[١] الزواج على المستطيع[٢]، ويمكن أن نلاحظ درجة التزام الظاهرية بحرفية النص في تفسيرهم للآية بأن امتثال أمر الشارع يكون بالزواج مرة واحدة[٣]، ذلك أن المسلم يلزمه العقد ولا يلزمه الوطء بحسب الآية المذكورة[٤].

الآية (١٢١ من سورة الأنعام): ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾، لا يمكن إنكار أن إمعان النظر بشكل موضوعي في هذه الآية سيؤدي إلى تصنيفها في عداد الرتبتين الأولى والأخيرة من مراتب الأوامر والنواهي. لكن المذاهب السنية لم تر في هذه الصيغة ما يفيد التحريم (باستثناء أحمد في إحدى روايتيه)، أو اشتراط التسمية لتجويز الأكل. يُعد هذا المبدأ بالغ الأهمية بالنسبة إلى الذبائح على وجه الخصوص، ذلك أن المسلم يجوز له استنادا على هذا التأويل أن يأكل الذبيحة التي لم يُذكَر اسم الله عليها[٥]، يؤوّل فقهاء المذاهب السنية هذه الآية تأويلا فيه قدر من التساهل، لكنهم يستثنون من ذلك من يعمد إلى ذكر أسماء آلهة أخرى غير الله؛

---

(١) من الفقهاء من يذكر أحاديث تحض على العزوبية؛ انظر حول مختلف الآراء: (Querry, Droit musulman, vol. 1, p. 639).

(٢) هذا التقييد متأتٍّ من الحديث النبوي «من استطاع منكم الباءة فليتزوج».

(٣) الشعراني، (٢/ ١٢٢): قول داود بوجوبه مطلقًا على الرجل والمرأة لكن مرة في العمر... إن امتثال أمر الشارع يحصل بالمرة الواحدة ما لم يدل دليل على التكرير.

(٤) قال أهل الظاهر إنَّما يلزمه التزوج فقط فلا يلزمه الوطء، وتعلقوا بظاهر الأمر في هذا الحديث. [النووي، (٣/ ٣٠٦)].

(٥) القسطلاني، (٨/ ٢٧٦): «ففيه مشروعية التسمية وهي محل وفاق، لكنهم اختلفوا هل هي شرط في حلِّ الأكل، فذهب الشافعي في جماعةٍ وهي رواية عن مالك وأحمد: إلى السنية، فلا يقدح ترك التسمية، وذهب أحمد في الراجح عنده الوجوب لجعلها شرطًا في حديث عدي، وذهب أبو حنيفة ومالك والجمهور إلى الجواز عند السهو».

Al Arabi Library PDF

فإنَّ التسمية على الذبيحة، في نظر هذه المذاهب، تصبح بهذا المعنى عادة محمودة يُسن للمسلم أن يفعلها كما هو مسنون له أن يذكر اسم الله كلما عزم على فعل أمر ذي بال[1]، نعلم جميعًا أنَّ المسلمين يحرصون في حياتهم اليومية على ذكر اسم الله؛ إذ يُروى عن ابن عباس أنه سمع النبي يقول: «إذا ركب العبد الدابة ولم يذكر اسم الله --ردفه الشيطان»[2]، سعت المذاهب السنية الأربعة إلى التوفيق بين الأحكام الشرعية ومقتضيات الحياة اليومية فخففت من درجة وجوب التسمية قبل ركوب الدابة وجعلتها داخلة في حكم الآية القرآنية التي تقدّم ذكرها ولها نفس درجتها. ويذكر هؤلاء أحاديث نبوية تنفي، في زعمهم، لزوم التلفظ بالبسملة[3]، يتبنى أبو حنيفة أكثر الآراء تشددا في هذا الأمر ويرفع مسألة ذكر الله إلى درجة الوجوب، لكنه يضيف في المقابل أن عدم التسمية سهوًا لا يجعل الأكل محرّما[4]. ويفرّق الشيعة كذلك بين السهو عن الذكر والامتناع عنه عمدا[5]، أما داود الظاهري فينكر كل هذه الأقوال ويتبنى الصيغة القرآنية الموحية بالتحريم المطلق لكل طعام لم يذكر اسم الله عليه، سواء كان ذلك عمدًا أو سهوًا[6]، وفي رواية عن أحمد، الذي يوافق أهل الظاهر في معظم الآراء، أنه يحرم، رغم أن هذا الرأي ورد في إحدى الروايات الضعيفة عنه.

(٣) السنن العادية؛ السنن الزائدة؛ سنن الهدى

---

(١) هذا حديث شائع لمحمد: «كل أمر ذي بال لا يبتدأ بذكر الله فهو أبتر».

(٢) الدميري، (١/ ٣٩٩): وروى أبو القاسم الطبراني في كتاب الدعوات عن عطاء عن ابن عباس عن النبي -ﷺ- أنه قال إذا ركب العبد الدابة ولم يذكر اسم الله ردفه الشيطان، فقال: تغن فإن كان لا يحسن الغناء قال له تمن فلا يزال في أمنيته حتى ينزل. كذلك الجماع ينبغي أن يبدأ بالتسمية. [البخاري، كتاب الوضوء، (رقم/ ٨)].

(٣) «مفاتيح»، (٤/ ٢٠٢)، نجد ذكرًا لهذا الحديث: «ذِكْرُ اللَّهِ مَعَ الْمُسْلِمِ سَوَاءٌ قَالَ أَوْ لَمْ يَقُلْ». [البيضاوي، (١/ ٣٠٧، ٧): ذبيحة المسلم حلال وإن لم يذكر اسم الله عليه].

(٤) انظر: الشعراني، (٢/ ٦٠).

(5) Querry, *Droit musulman*, II, 215, art. 57.

(٦) البيضاوي: المرجع السابق، نفس الصفحة: ظاهر في تحريم متروك التسمية عمدًا أو نسيانًا، وإليه ذهب داود، وعن أحمد مثله.

Al Arabi Library PDF

(٢)

دعنا الآن نتطرق إلى عدد من الأمثلة المستقاة من السنة النبوية. وقد اخترنا حديثًا وثيق الصلة بالآية القرآنية التي استُمِدَّ منها من حيث تفسيره. وهو حديث يعكس بشكل واضح منهج الظاهرية في التقيد بظواهر النصوص. هناك حديث مشهور يعدّه أهل النحو مثالا على اختلاف لهجات العرب، ذلك أن النبي قلب (لام) التعريف (ميما) في حديث «ليس من البر الصيام في السفر»: «ليس من امبر امصيام في امسفر»[١]، ولهذا الحديث صلة وثيقة بالآية القرآنية (١٨٠ من سورة البقرة): ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾. استقر عند فقهاء المذاهب السنية أن المراد بهذه الآية وهذا الحديث هو أن المريض والمسافر لهما أن يفطرا رمضان على أن يرجعا أيام إفطارهما عند انتفاء موانع الصيام. ولا يختلف الفقهاء إلا بخصوص أيهما أفضل بالنسبة إلى المريض والمسافر، أهو الأخذ بالرخصة أم الصوم مع المشقة. يُجمع الفقهاء كافة على أن نص الآية ونص الحديث يجعلان الأمر رهن اختيار الشخص المعني، وأن المسألة ليس فيها أمر ولا نهي، فلا يُعاب على الصائم ولا على المفطر. لكن يُروى عن بعض الأئمة الذين لمعوا قبل استقرار المذاهب أنهم يرون وجوب الإفطار في السفر والمرض، وقد انجر عن هذا الخلاف كذلك بعض التبعات العملية. فإذا كان الإفطار في رمضان واجبًا في السفر والمرض؛ فإنَّه سيتعين على الشخص الذي لا يلتزم بذلك ويواصل الصيام أن يعيد صيام تلك الأيام عند رجوعه إلى بلده أو شفائه من مرضه، ذلك أنَّه صام في وقت كان فيه الإفطار واجبا. وبالنسبة إلى مذهب داود فقد سلك مسلكًا مخالفًا للإجماع الذي سينعقد لاحقًا، والتزم بما قرّره الأئمة القدماء ومن بينهم أبو هريرة[٢]، إنَّ عبارة «ليس من البر»، تعني حرفيًّا أن (المؤمن الحقيقي لا يأتي أفعالا مثل تلك)، وهذا يعني بالنسبة إلى داود أنه ينبغي فهم الآية القرآنية على نحو يوجب الإفطار في السفر والمرض.

ونحن نرى هنا فرصة سانحة لنضع أبا هريرة في عداد علماء أهل الظاهر،

---

(١) البخاري، كتاب الصوم، (رقم/ ٣٦).

(٢) البيضاوي، (١/ ١٠١، ٢٤)، إلى الآية المذكورة آنفا وهذا على سبيل الرخصة وقيل على الوجوب وإليه ذهب الظاهرية وبه قال أبو هريرة.

Al Arabi Library PDF

ويُستشهد بتراثه الفقهي المخالف لمواقف أهل الرأي لدحضها. ولعل هذا هو السبب الذي جعل الفقهاء يعرضون أحيانًا في استنباطاتهم الفقهية عن مرويات أبي هريرة بما فيها الواردة في كتب الصحاح. ويوفر لنا المقال الذي خصصه الدميري ل (الثعبان) معلومات نفيسة عن ذلك مستقاة من المصنفات القديمة، لكن يتعذر علينا تفصيل هذا الأمر باستفاضة[١]. يُزعم أن حوارا دار بين أبي حنيفة وأبي مطيع البلخي فقال له أبو مطيع: «أرأيت لو رأيت رأيًا ورأى أبو بكر رأيًا، أكنت تدع رأيك لرأيه؟ قال: نعم. فقلت له: أرأيت لو رأيت رأيًا ورأى عمر رأيًا، أكنت تدع رأيك لرأيه؟ فقال: نعم، وكذلك كنت أدع رأيي لرأي عثمان وعلي وسائر الصحابة ما عدا أبا هريرة وأنس بن مالك وسمرة بن جندب»[٢]، ويروى أن عمرًا بن حبيب (ت ٢٠٧هـ) كاد أن يخسر حياته لأنه ذبّ عن أبي هريرة عندما شدد العلماء الحاضرون في بلاط الخليفة هارون الرشيد النكير عليه[٣]. ولا يمكن أن نغض الطرف على ما ذكره الأزرقي[٤] في أحد كتبه كون أبا هريرة عُدَّ قادرا على رواية أحاديث مغلوطة.

هناك حديث للنبي يقول فيه: «ما حق امرئ مسلم له شيء يريد أن يوصى فيه أن يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده»[٥]، ترى المذاهب الفقهية في هذا الحديث أمرا من النبي يحث فيه المسلمين على كتابة وصيتهم، ولكنه يظل أمرا مندوبا لا واجبا. وحده داود ومذهبه ذهبا إلى أن صيغة الحديث تشير إلى أن الأمر ملزم لجميع المسلمين ولا تجوز مخالفته. بالاتفاق مع أحد أقوال الحنابلة في ذلك وهذا يعني أنه لا يجوز للمسلم على كل حال إلا أن يترك وصية أو أن يسدد دينه حالًا. ويجب على المسلمين كافة استنادًا إلى هذا الرأي أن يتركوا وصية[٦] إذا كان لهم مال.

---

(١) الدميري، (١/ ٣٥٠، ٣٥١).

(٢) في الشعراني، (١/ ٧١).

(٣) «التهذيب»، (ص/ ٤٤٦).

(4) *Chroniken der Stadt Mekka*, I, p. 135, 12.

(٥) مسلم، كتاب الوصية، (رقم/ ١): «مَا حَقُّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، لَهُ شَيْءٌ يُرِيدُ أَنْ يُوصِيَ فِيهِ، يَبِيتُ لَيْلَتَيْنِ، إِلَّا وَوَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ».

(٦) النووي، (٤/ ٨٤): «وقد أجمع المسلمون على الأمر بها، لكنَّ مذهبَنا ومذهبَ الجماهير أنَّها مندوبة لا واجبة، وقال داود وغيره من أهل الظاهر: هي واجبة لهذا الحديث، ولا دلالة لهم فيه، فليس فيه تصريح بإيجابها».

Al Arabi Library PDF

نجد في باب الحوالة[1] الحديث النبوي التالي: «مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ، وَإِذَا أُتْبِعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيءٍ فَلْيَتْبَعْ»[2]، يرى أهل الظاهر وطائفة من الحنابلة أن صيغة الأمر الواردة في هذا الحديث توحي بوجوب أن يتحول الطالب إن حوِّل على إنسان مليء، لا استحبابه. وقال أكثر علماء سائر المذاهب إنَّه على سبيل الاستحباب؛ لأنَّ الإنسان لا يلزمه أن يتحول[3].

وبالنسبة إلى أهل الظاهر؛ فإنَّ استعمال صيغة الأمر كاف لاستنتاج أن النص دال على الوجوب حتى لو كان الحديث لا يتضمن حكمًا عامّا، واقتصر الأمر أو النهي فيه على قضايا الأعيان. يُروى «أن سعد بن عبادة استفتى الرسول ﷺ فقال إن أمي ماتت وعليها نذر فقال اقضه عنها»[4]، ذهب أهل الظاهر إلى أن قضاء الدين واجب على الوارث خلافا لسائر المذاهب التي رأت أن ذلك ليس على الوارث بواجب، وإن فعل فقد أحسن، ولكن النذر يصبح واجبا طبعا إذا تعلق بوهب الميت جزءًا من تركته فإنه يُخرج من تلك التركة. وما عدا ذلك؛ فإن الوارث غير معني بتاتا بالوفاء بنذر لم يتعهد به شخصيًّا[5].

(٣)

يحيلنا النقاش السابق إلى وجهة نظر أساسية أخرى دفعت أهل الظاهر إلى المبالغة في اعتبار كل صيغة أمر أو نهي في نصوص الشرع دالَّة على الوجوب أو الحرمة، وهذا مخالف لما قررته المذاهب الأخرى جميعها. تُجمع المذاهب كافة على أن سنة النبي، أي

---

(1) Cf. Kremer, *Culturgeschichte des Orients*, I, p. 509–510.

(٢) البخاري، كتاب الحوالة، (رقم/ ٢).

(٣) القسطلاني، (٤/ ١٦٣): «وجمهور العلماء على أن هذا الأمر للندب، وقال أهل الظاهر وجماعة من الحنابلة بالوجوب فأوجبوا قبولها على المليء».

(٤) مسلم، كتاب النذر، (رقم/ ١)، البخاري، كتاب الوصايا، (رقم/ ١٩). انظر:
Loth, *Das Classenbuch des Ibn Saad*, p. 74.

(٥) النووي، (٤/ ٩٦): «واعلم أن مذهبنا ومذهب الجمهور أن الوارث لا يلزمه قضاء النَّذْر الواجب على الميت، إذا كان غيرَ مَلِيءٍ، ولا إذا كان مليئًا ولم يخلِّف تَرِكَةً، لكن يُستحَبُّ له ذلك، وقال أهل الظاهر: يلزمه ذلك؛ لحديث سعدِ هذا، ودليلنا أن الوارث لم يلتزمه فلا يلزم، وحديث سعد يحتمل أنه قضاه من تركتها أو تبرع به، وليس في الحديث تصريح بإلزامه ذلك».

Al Arabi Library PDF

أفعاله وأقواله ونحو ذلك، ليست واجبة، ذلك أنَّ النبي نفسه أوضح أن أفعاله اختيارات شخصية، ولا ينبغي أن تُستنبط منها أحكامٌ عامة ملزمة للمسلمين. أخبر خالد بن الوليد -سيف الله المسلول- ابنَ عباس أنه زار ومعه النبي أم المسلمين ميمونة، وهي عمته. أعدت ميمونة لضيفيها ضبا محنوذا أتت به أختها حفيظة بنت الحارث من نجد. وُضع الطعام أمام النبي الذي لم يأكل أبدًا طعامًا دون أن يذكر اسم الله عليه. ولما همّ النبي بالأكل[1]، «قال بعض النسوة اللاتي في بيت ميمونة: أخبروا رسول الله -ﷺ- بما يريد أن يأكل، فقلت له هو ضب؟ فرفع رسول الله -ﷺ- يده، فقلت: أحرام هو يا رسول الله؟ قال: لا، ولكنه لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه، قال خالد: فاجتررته فأكلته، ورسول الله -ﷺ- ينظر. ورد في صحيح مسلم أنَّ النبي قال: «أنا لا أحرّمه لكنني لا آكله»[2]، يتبين استنادًا إلى هذه الأحاديث أن النبي لم يكن يَعُدّ عاداته الخاصة أحكامًا ملزمة سواء تعلق الأمر بما يأتيه من أفعال أو بما يمتنع عنه. وينطبق الأمر ذاته على أقوال النبي التي رويت عنه. ومهما عُدَّ السعي لاتباع أفعال النبي وأقواله كافة ضربًا من الصلاح والتقوى، إلى حد استفسار المؤمنين وتدقيقهم في أمور حياتهم العادية عن تصرفات الرسول والصحابة للتأسي بها في أمور حياتهم المشابهة[3]، (وهي نزعة وسَّع بعضُ أئمة الإسلام نطاقَها، حتى صارت ضربًا من الوسواس، كما هو معلوم)[4]، فقد لوحظ أيضًا أنَّه ليس كل ما روي عن النبي من أحاديث صحيحة ينطوي على أوامر إلزامية. ولم تكن الأحكام التي افترضها الله ونقلها النبي ملزمة إلا في المسائل الدينية؛ وأما فيما يتعلق بالمسائل الدنيوية، فإن الأحاديث النبوية المتعلقة بها كانت على سبيل النصح والاستحباب، لا على سبيل الوجوب، حتى وإن استحق فاعلها الثناء. يروي مسلم في صحيحه[5] أنَّ النبي نفسه فرّق بين ضربين من الأحاديث؛ إذ كان يومًا بالمدينة فمر بقوم يلقحون النخيل فسألهم: «ما

(١) كتاب الأطعمة، (رقم/ ١٠). انظر: روايات أخرى للحديث في الدميري، (٢/ ٩٥).

(٢) كتاب الصيد، (رقم/ ٥)، (طبعة مشروحة)، (عدد/ ٥)، (ص/ ٣٣٥).

(٣) انظر: مثالًا على ذلك في أبي المحاسن، (١/ ٣١٦).

(٤) يروى أنَّ ابن عمر كان يقيل تحت شجرة بين مكة والمدينة تأسيا بالنبي. أحمد بن حنبل امتنع طيلة حياته عن أكل البطيخ؛ لأنَّه لم يجدا حديثًا يوضح فيه النبي كيفية أكله. [الشعراني، (١/ ٦٧). في المقري، (١/ ٨١٠]، نجد معلومة مهمة جدًّا تبين كيف يلتجئ الناس عند تغير الأحوال إلى ما سنه النبي من معايير.

(٥) كتاب الفضائل، (رقم/ ٣١).

Al Arabi Library PDF

تصنعون؟»، فأجابوا: «كنا نصنعه»، فقال النبي: «لعلكم لو لم تفعلوا لكان خيرًا»، فأخذوا بقول النبي وتركوا طريقتهم في تلقيح النخل لكن الأشجار لم تثمر كعادتها. ولما علم النبي بذلك قال: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي[1] فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ»، (أي: إنني في هذه الحالة لا أخاطبكم بصفتي نبيا ولكني أعطيكم رأيي فحسب). وقد عمل العلماء المسلمون بعد ذلك بهذا المبدأ الذي ذكره النبي. يروي البطليوسي أن النبي «كان يذكر في مجالسه الأخبار حكاية بما لا يريد به أمرًا ولا نهيًا ولا أن يجعله أصلًا في دينه، وذلك معلوم من فعله مشهور من قوله»[2]. وقد ذكر ابن خلدون الملاحظة ذاتها في سياق حديثه عن الطب النبوي ليبين أن نصائح النبي ليست ملزمة؛ لأنَّه «إنَّما بُعث ليعلمنا الشرائع ولم يُبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات»[3]، ويعلق العالم المسلم رجب بن أحمد[4] الذي عاش في القرن التاسع هـ. على الحديث التالي:

كنا مع ابن عمر - رضي الله عنهما - في سفر، فمر بمكان فحاد عنه، فسأل: لم فعلت ذلك؟ قال: رأيت رسول الله -ﷺ- فعل هذا.

بالقول: إنَّه «يقال لمثل هذه السنة: السنة العادية، والسنة الزائدة، ولا حرج في تركها بل فعلها حسن وتركها مكروه كراهة التنزيه وفيه حث على اتباع السنة مطلقًا،

---

(١) هذا المقتطف وما يليه مهمان جدًّا لفهم معنى (الرأي). النووي يفسر هذه الكلمة على النحو التالي: أي في أمر الدنيا ومعايشها لا على التشريع، فأما ما قاله باجتهاده -ﷺ- ورآه شرعًا يجب العمل به. انظر كذلك المقتطف التالي: أراد رسول الله -ﷺ- يوم الخندق أن يعطي عيينة بن حصن ثلث أثمار المدينة لينصرف بمن معه من غطفان ويخزِّل الأحزاب. فأبَى عيينة إلَّا أن يأخذ نصف التمر. فأرسل رسول الله -ﷺ- إلى سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فشاورهما في ذلك فقالا: يا رسول الله إن كنت أمرت بشيء فافعله وامضِ له، وإن كان غير ذلك فوالله لا نعطيهم إلا السيف. فقال رسول الله -ﷺ-: «لم أومر بشيء، ولو أُمِرتُ بشيء ما شاورتكما، وإنَّما هو رأيٌ أعرضه عليكما».

(Sa'd b. 'Ubadah'sbiography in M. J. Müller, Bieträge zur Geschichte der westlichen Araber, p. 104).

(٢) في الدميري، (٢/ ٢٥٢).

(٣) «المقدمة»، ط بولاق، (ص/ ٤١٢).

(٤) انظر حول مصنفه الخاص بحاجي خليفة، (٦/ ١٦١). هذا المصنف المليء بالمعلومات طبع في إسطنبول سنة (١٢٦١هـ = ١٨٤٥م) في مجلدين، إلَّا أنَّ الطبعة ليست في متناولي.

Al Arabi Library PDF

سواء كانت من سنن الهدى أو من سنن الزوائد»[1].

هذه هي وجهة النظر المتفق عليها بشكل عام بين العلماء، ولكننا سنجد دائمًا أشخاصًا أو جماعاتٍ ذوي نزعة متطرفة ويخالفون الجمهور في تقييم الجوانب الفردية العملية من حياة النبي، لكن آراءهم تكون دوما باطلة شرعًا. كان أهل الظاهر من هذا الصنف، ويمكن أن نستنتج، استنادًا إلى الأمثلة التي أوردناها بخصوص ما يعرف بالسنن العادية، أن التزام الظاهرية بظاهر النص جعلهم يعتبرون نصائح النبي الواردة في أحاديثه (التي لا توجد أحكام دينية بشأنها بتاتًا)، أوامر ونواهي (الصنف ١ و٥). سأعرض فيما يلي مثالًا عن كل صنف من أصناف الأحكام التي أتيت على ذكرها آنفا: روى أنس بن مالك أن «رسول الله -ﷺ- أتي بلبن قد شيب بماء من البئر وعن يمينه أعرابي وعن يساره أبو بكر الصديق فشرب ثم أعطى الأعرابي وقال الأيمن فالأيمن»[2]. استنتج الفقهاء من هذا الحديث أنه يُستحبّ أن يمرّر الطعام أو الشراب ونحوهما من اليسار إلى اليمين[3]، وأن يتيمّن المسلم في كافة أحواله[4]. وحده ابن حزم رأى أن هذا الحديث يوجب التيمّن وخلُص إلى استنتاجات بناء على ذلك[5]، ونجد الظاهرية كذلك يسلكون نفس المسلك في التمسك بالصيغة اللغوية الموحية بالوجوب (رغم أن الأمر يتعلق بنصيحة حول السلوك الصحيح) في تحريم أمرٍ ما لا تحرِّمه سائر المذاهب بل اكتفت بعدّه مكروها

---

(١) الوسيلة الأحمدية والذريعة السرمدية في شرح الطريقة المحمدية، (مخطوط من المتحف الوطني المجري Orientt. no. XVI)، (ص/ ١٩ أ): ويقال لمثل هذه السنة العادية والسنة الزائدة، ولا حرج في تركها؛ بل فعلها حسن، وتركها مكروه كراهة التنزيه، وفيه حث على اتباع السنة مطلقًا، سواء كانت من سنن الهدى أو من سنن الزوائد قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾، وأخرج البزار عن ابن عمر أنّه كان يأتي شجرة بين مكة والمدينة فيقيل تحتها، ويخبر أن النبي - ﷺ - كان يفعل ذلك.

(٢) البخاري، كتاب الهبة، (رقم/ ٤)، الأشربة، (رقم/ ١٨)، المساقاة، (رقم/ ٢).

(٣) انظر كتاب اللباس، (رقم/ ٣٨، ٧٧). ينبغي دخول المسجد باليمنى: كتاب الصلاة، (رقم/ ٤٧)، وغيره كثير.

(٤) كتاب الوضوء، (رقم/ ٣١): كان النبي -ﷺ- يعجبه التيمن في تنعله وترجله وطهوره وفي شأنه كله؛ انظر كتاب الأطعمة (رقم/ ٥). انظر بالنسبة للإغريق: Iliad, I, 598, Odyssey, XVII, 418؛ بالنسبة لليهود כל פינות שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין Talmud Babyl. Sota, fol. 15b.

(٥) القسطلاني، (٤/ ٢١٧): خالف ابن حزم، فقال: لا يجوز مناولة غير الأيمن إلا بإذن الأيمن.

Al Arabi Library PDF

كراهة تنزيه. «نهى النبي عن القران إلّا أن يستأذن الرجل أخاه»[1]، والمراد بذلك النهي عن تناول تمرتين والأكل منهما في الآن ذاته. يتفق الشرّاح على أن المراد بهذا النهي هو دعوة المسلمين لاجتناب النهم والشراهة بحضرة الضيوف والندماء؛ لأنَّ ذلك يعطي انطباعًا سيئًا عن المستضيف الذي سيبدو متعجلًا على الأكل. وقد تفرّد الظاهرية بالرأي القائل إن النهي الوارد في الحديث هو للتحريم بسبب ورود كلمة (نهى) فيه. وهذا ديدنهم في كل نص ورد فيه الفعل (نهى)، أو احد مرادفاته[2].

(١) البخاري، كتاب المظالم، (رقم/ ١٤)، الأطعمة، (رقم/ ٤٤)، الشركة، (رقم/ ٤). مسلم، كتاب الأشربة، (رقم/ ٢٣).

(٢) القسطلاني، (٤/ ٢٥٩)، النووي، (٤/ ٤٠٢): وهل النهي عن التحريم أو للتنزيه فنقل عياض عن أهل الظاهر أنه للتحريم وعن غيرهم أنه للتنزيه.

Al Arabi Library PDF

الفصل السادس

علاقة مبادئ الظاهرية بمبادئ الحنابلة

كنا قد شدّدنا في فيما سبق من فصول على أن مذهب أحمد بن حنبل قريب جدًا من مذهب أهل الظاهر من حيث اعتماد منهج صارم في تفسير الأحكام الواردة في النصوص. وقد بينّا في الفصل السابق أن مؤسس المذهب الحنبلي يُعمل نفس القواعد التي يسير وفقها أهل الظاهر عند النظر في المسائل الخلافية. والحق أنه كان بمقدورنا عرض الكثير من الأمثلة على تشابه الاختيارات الفقهية بين الظاهرية والحنابلة، لولا أننا التزمنا في انتقاء الأمثلة بعرض المسائل التي تفرّد بها أهل الظاهر عن سائر المذاهب السنية المعتبرة[1]، يجوّز المذهب الحنبلي التطبيق الحرفي للأحكام الواردة في السنة النبوية كذلك في حالات يعوزنا فيها الدليل القاطع على أن الظاهرية كانت ستقف الموقف ذاته من التطبيق العملي للحكم التعبدي أو الحكم الفقهي في المسائل المخصوصة.

ويُروى عن أنس خادم النبي أنَّه قال: «كنا نبكر بالجمعة ونقيل بعد الجمعة»[2]، تؤول المذاهب كافة هذا الحديث بكون صحابة النبي يسارعون إلى تأدية صلاة الجمعة في وقتها وينهونها قبل وقت القيلولة. وأما الحنابلة فقد استنتجوا من الحديث أنه يجوز أداء صلاة الجمعة في الصباح[3] أيضًا، وهذا مخالف كما نعلم جميعا لما استقر به العمل عند المسلمين قاطبة.

---

(١) ويعد هذا من المفردات.

(٢) البخاري، كتاب الجمعة، (رقم/ ١٥): أخبرنا حميد عن أنس: «كنا نبكر بالجمعة ونقيل بعد الجمعة».

(٣) القسطلاني، (٢/ ١٩٦): «أي نبادر بصلاتها قبل القيلولة، وقد تمسك بظاهره الحنابلة في صحة وقوعها باكر النهار.

Al Arabi Library PDF

يروي البخاري في كتاب الأحكام أن أبا بكرة كتب إلى ابنه بسجستان قائلًا: «لا تقض بين اثنين وأنت غضبان؛ فإنِّي سمعت النبي -ﷺ- يقول لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان»(١)، يُعَدّ الأمر الوارد بالحديث على غاية من الحكمة ونصيحة حسنة المقصد للقضاة(٢)، ويتوسع بعض الفقهاء كثيرًا في إعمال هذا الأمر حتى إنَّ الفقيه الشافعي أبا الفياض البصري كره «للقاضي النظر في نفقة أهله وضيعته؛ لأنَّ هذا أشغل لفهمه من كثير من الغضب»(٣)، وعلى الرغم من النبرة الصارمة المعتمدة في الحديث لم يقل واحد من الفقهاء بتحريم القضاء عند الغضب باستثناء قلة من الحنابلة. لقد استنتجوا من الحديث أنَّ القاضي الغضبان لا يحل له القضاء؛ وبالتالي: فإنَّ الحكم الذي يصدره باطل مطلقًا؛ لأنَّ القاضي كان ممنوعًا من القضاء منذ البدء. لقد ذهب الفقهاء بعيدا في التمييز على نحو دقيق بين مختلف حالات الغضب التي قد تطرأ على القاضي، حتى إنَّ الفقهاء الذين قالوا بالنهي عن الحكم في حال الغضب ميزوا «بين أن يكون الغضب طرأ عليه بعد أن استبان له الحكم فلا يؤثر»، وبين أن يكون دخل في حالة من الغضب قبل الشروع في الحكم(٤).

ويمكن أن نختم عرضنا لمختلف الأمثلة التي تدلل على التقارب الشديد بين مذهبي الحنابلة والظاهرية بمثال استقيناه من أحكام الرق في الإسلام. يُطلق لفظ (المُدبَّر)(٥)، ولذا حكي - على سبيل المثال- عن المحظية «فوز» أنه اشتراها أحد شباب البرامكة فتملَّكها ودبَّرها بحيث تصير حرةً بعد وفاته، وهنا يطرح سؤال عما إذا كان مثل هذا العبد قبل حصوله على حريته أي قبل وفاة مالكه مما يجوز بيعه أم لا؟ وهل يجوز لمالك هذا العبد أن يرجع في التدبير أو يكون له حرية التصرف فيه؟ ورد حديث حيث دبر رجل عبدًا له ولكن النبي ذاته باعه أثناء حياة مالكه وبناء على ذلك يرى كثير

(١) كتاب الأحكام، (رقم/ ١٣).

(2) Qerry, Droit musulman, II, p. 392, art. 49.

(٣) ابن الملقن، (ص/ ٩٥ أ).

(٤) القسطلاني، (١٠/ ٢٦٠): «وعن بعض الحنابلة: لا ينفذ الحكم في حال الغضب؛ لثبوت النهي عنه، والنهي يقتضي الفساد، وفصل بعضهم بين أن يكون الغضب طرأ عليه بعد أن استبان له الحكم فلا يؤثر، وإلَّا فهو محل الخلاف».

(٥) من (الدبر) لأنَّ الموت هو دبر الموت. ويشتق البعض صفة (المدبر) من الفعل (دبّر) التي تعني رتّب.

Al Arabi Library PDF

من العلماء اعتمادًا على هذا الحديث وفعل النبي أن العبد المدبر يجوز بيعه ولكن أبا حنيفة ومالكا اعتمادًا على بعض الآثار الأخرى يرون أن هذا الحديث قضية عين ولكن الحكم العام أن المدبر يجوز بيعه وأن النبي لم يبعه وإنما أجّرَه وتأولوا الحديث أنه لم يبع رقبته وإنما باع خدمته، ولقد تبنى المجتمع الإسلامي في واقعه العملي هذا الرأي الأخير (أنه لا يجوز البيع).

كانت «بذل» جارية في ملك جعفر بن موسى الهادي، وكانت موصوفةً بكثرة رواية الشعر وحُسْنِ الغناء، فوُصِفَتْ لمحمد الأمين، فبعث إلى جعفر فسأله أن يُزِيرَهُ إياها فأبى؛ فأتاه الأمين إلى منزله، فسمع ما لم يسمع مثله قطّ؛ فقال لجعفر: يا أخي، بعني هذه الجارية. فقال له: يا سيّدي، مثلي لا يبيع جارية. قال: هَبْها لي. قال: هي مدبَّرة، ولكي يحصل على هذا الجارية المثقفة في فترة تملك جعفر لها استأجرها محمد من جعفر، وهذه التصرف في العبد المدبر ليس بمحرم نصًّا.

في الفقه الإسلامي على العبد الذي يعِدُه مالكه بالعتق عند مماته[1]، ورد في رواية عن ابن حنبل يقر ابن حزم بصحتها أن ابن حنبل قصر جواز بيع المدبر على الرقيق الذكور فحسب لأن الحديث ذكر المدبَّر ولم يذكر المدبَّرة. لكن ابن حزم رأى أن هذا التفريق لا برهان[2] على صحته، وهكذا يتبين لنا أن المذهب الحنبلي قد تجاوز أهل الظاهر في تبني السفسطة على نحو مبالغ فيه[3].

(1) Van den Berg, De contractu etc., p. 38, note 2; Querry, Droit musulman, II, p. 119 ff.

(٢) القسطلاني، نفسه: «الرابع تخصيصه بالمدبر فلا يجوز في المدبرة، وهو رواية عن أحمد، وجزم به ابن حزم عنه، وقال: هذا تفريق لا برهان على صحته».

(٣) انظر حول هذا القسم من المدونة الفقهية الحنبلية الشيخ مرعي، (٢/ ٣٧).

Al Arabi Library PDF

Al Arabi Library PDF

الفصل السابع

(١)

حجج أهل الرأي المؤيدة لمذهبهم من القرآن وإنكار خصومهم لها

لقد نشب صراع بين نفاة الرأي والقياس ومؤيديهما لإثبات شرعية الاعتماد عليهما في استنباط الأحكام الفقهية، واستجمع كل فريق كامل قوته لاستخراج أدلة قاطعة من القرآن والسنة وأقوال الصحابة وأعمالهم تثبت صواب وجهة نظره. ورغم ذلك، فقد ظلت التفاسير الرصينة والمحايدة صامدة في وجه كافة محاولات ليٍّ أعناق الآيات والأحاديث والإيهام بأن القرآن أتى على ذكر وسائل الاستنباط التي ظهرت في فترة لاحقة[1]. لكن نجد من المفسرين من نزع نزوعا شديدا إلى لي أعناق الآيات القرآنية ذات المعنى البسيط. وقد بُذلت مساع كذلك لإيجاد دليل فقهي مخصوص من القرآن على شرعية الاعتماد على قاعدة الإجماع، على الرغم من صعوبة تحقيق ذلك على أرض الواقع. فقد رُوي أن الإمام الشافعي سئل عن آية من كتاب الله تدل على أن الإجماع حجة فقرأ القرآن ثلاثمائة مرة حتى وجد هذه الآية - رغم أنها دليل ضعيف جدًّا: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ١١٥﴾ [النساء: ١١٥][2].

(١) نجد في تفسير الزمخشري لآية ﴿لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ﴾ [الملك: ١٠]، هذا التعليق: «ومن بدع التفاسير أنَّ المراد لو كنا على مذهب الحديث [نسمع]، أو على مذهب أهل الرأي [نعقل]... كأنَّ هذه الآية نزلت بعد ظهور هذين المذهبين، وكأن سائر أصحاب المذاهب والمجتهدين قد أنزل الله وعيدهم». وحسب الشهرستاني، (ص/ ١٥٣)، والصفحات اللاحقة؛ فإنَّ القياس مستمد من الإجماع الذي يستمد حجيته بدوره من كتاب الله.

(٢) «مفاتيح»، (٣/ ٤٦٢).

Al Arabi Library PDF

بذل الكثير من العلماء وسعهم للبحث عن آيات قرآنية يمكن أن تثبت حجية الرأي والقياس على الرغم من طابعهما الخلافي. وقد استدل الكثيرون باهتمام القرآن بمسألة الاستنباط (يستنبطون)[1] - وكذلك بالآية ٢ من سورة الحشر: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ۝٢﴾. ويعلق البيضاوي على ذلك قائلًا: «واستدل به على أن القياس حجة من حيث أنه أمر بالمجاوزة من حال إلى حال وحملها عليها في حكم لما بينهما من المشاركة المقتضية له على ما قررناه في الكتب الأصولية». وقد زعم البعض وجود آية قرآنية تذكر أصول الفقه الأربعة وهي الآية (٥٩ من سورة النساء): ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ [أي: القرآن] وَأَطِيعُوا الرَّسُول [أي: السنة] وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ [إجماع الأئمة] فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ [أي: القياس استنادًا إلى هذه الأصول] إن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝٥٩﴾[2]، لكن هذه الحجج غير وجيهة بطبيعة الحال عند أهل المذاهب المخالفة، ومن بينهم ابن حزم، الذي ظل يتساءل: «إذا كانت هذه الطرق منصوصًا عليها في الوحي المنزل فكيف نفسّر إذن ألا واحدة منها منصوص عليها باسمها وأنها كلها ألفاظ مبتدعة»[3]، وبالإضافة إلى ذلك، من العبث أن نتصور أن الله أرادنا أن نستنبط الأحكام وفقًا للطرق الواردة في تلك العبارات، دون أن تنص نصوص الشرع على ذلك صراحة وتحدد طريقة تفسيرها وتطبيقها. وفي هذه الحالة يبدو الله كأنه يطلب منا إتيان أمر قد نغفل عن إتيانه. ثم يقر ابن حزم بأن بعض الأمثلة الواردة في القرآن تشي بأن أحكام الله في بعض الحالات معللة، لكنه يرى أن الله ورسوله فحسب مخوّلان لتحديد علة تلك الأحكام؛ إذ ليس من حقِّ الفقيه أن يذهب أبعد من ذلك وأن يستنبط العلل؛ ولو فعل ذلك يكون قد تعدى حدود الله. ولذلك؛ فإنَّ الفقيه الذي يأمر بشيء أو ينهى عنه في مسألة ما

(١) إبطال، (ص/ ١٨ أ).

(٢) «مفاتيح»، (٣/ ٣٥٦ - ٣٦١)، نجد المزيد من التفاصيل. يشير البيضاوي كذلك باختصار إلى تفسير هذه الآية القرآنية؛ كذلك أبو السعود، طبعة بولاق، (ص/ ٣٦٣).

(٣) إبطال، (ص/ ٤ ب). لم نعثر على هذا الاقتباس فاكتفينا بتعريبه، (المترجم).

Al Arabi Library PDF

قياسًا على ما أمر به الله ونهى عنه في مسألة أخرى مستنبطًا حكمًا لم ينص عليه الله، فهذا غير أمر الله(١).

وغنيٌّ عن البيان أن المساعي التي بذلها مناوئو مدرسة الرأي في تأييد مواقفهم استنادًا إلى حجج قرآنية قد فاقت المساعي التي بذلها أهل الرأي ذاتهم. فإذا كان أهل الرأي قد بحثوا في القرآن عن آيات يحتجون بها على جواز استنباط أحكام جديدة تُضاف إلى ما ورد أصلًا في الكتاب والسنة، فإن مناوئيهم كانوا مصممين على تفنيد حججهم استنادا إلى القرآن ذاته. وأما ابن حزم، فإلى جانب نفيه للقياس باستعمال أدوات الجدل، فقد كان يعزو بشكل مستمر إلى آيات قرآنية تؤيد مواقفه. وفي المقابل نجد من بين مثبتي القياس المتكلم الجليل فخر الدين الرازي الذي انشغل بالرد على كافة حجج نفاة القياس المستقاة من الآيات القرآنية. والحق أنَّنا مدينون لعمق اطلاع هذا المؤلف الذي أماط اللِّثام عن جوانب بالغة الأهمية في دلالة هذه الآيات(٢)، دعنا ندرس على نحو مختصر الحجج المستقاة من القرآن التي ساقها نفاة القياس.

لقد شدد هؤلاء على أنَّ الله كلف نبيه بتبليغ الناس بإرادته، وقد اتخذت هذه الإرادة شكل أحكام مكتوبة تضمّنت كافة القوانين المنظمة لحياة المؤمنين، فلا حاجة إذن إلى سن أحكام دينية جديدة، ولا يمكن أن نعول على أي مصدر آخر غير ما بلّغه الله لنبيه. ويستند نفاة القياس أساسا إلى الآية (٣٨ من سورة الأنعام): ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى

---

(١) إبطال، (ص/ ١٩ أ): وقول آخر جامع أيضًا، وهو أن من المحال الباطل الممتنع الذي لا يجوز البتة أن يكون الله يأمرنا بالقياس أو بالتعليل أو بالرأي أو بالتقليد، ثم لا يبيِّن لنا ما القياس وما التعليل وما الاستحسان وما الرأي، وكيف يكون كل ذلك وعلى أي شيء نقيس، وبأي شيء نعلِّل، وباستحسان من نأخذ، ورأي من نقبل ومن يُقلَّد؛ لأن هذا تكليف ما ليس في الوُسْع وما لا سبيل إلى معرفته ولا إلى تَأْدِيَتِه، فإذ لا شك في ذلك فقد بطل جميع هذه الوجوه بيقين لا شك، ولله تعالى الحمد كثيرًا، أيضًا فكل ما ذكروه من أنه في القرآن أن الله تعالى فعل أمر كذا لأجل كذا، وكل خبر ذكروه في تسبب شيء بشيء آخر؛ فإنه يقال لهم كل ما قاله تعالى من ذلك ورسوله ﷺ- فهو حق وبه نقول وكل ما عللتم أنتم ما لم يأتِ به نص، وكل ما حكمتم أنتم به تسبب بحكم آخر بغير نص فهو الباطل؛ لأنه تعدٍّ لحدود الله تعالى، وإقرار منكم بأنه لمَّا حرم الله تعالى أمر كذا وأوجب أمر كذا، أوجبنا نحن أمرًا آخر وحرَّمْنا نحن أمرًا آخر غير ما أمر الله تعالى به، وهذا هو غير أمر الله تعالى وهذا لا يحل أصلًا، وبالله تعالى التوفيق.

(٢) «مفاتيح»، (٣/ ٢٥، و٤/ ١٩٨، ٥٥٠، ٧٤٦، و٧/ ٣٩١).

Al Arabi Library PDF

﴿ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ﴾[1]، وإلى جانب ذلك، يبدي هؤلاء ميلًا واضحًا للآية (٤٦ من سورة النحل): ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾، وهي آية يرونها تبين للمؤمنين الجهة التي يتعين عليهم سؤالها في معرفة ما أشكل من أمر دينهم. ولذلك يرى نفاة القياس أنّه لو كان القياس جائزا لأمر الله المؤمنين بإعماله في الحالات المُشكِلة. ولكنهم يولون أهمية بالغة للآية (١١٦ من سورة الأنعام): ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾، التي يرونها حجة دامغة على أن القياس مذموم. ويستدل منكرو القياس كذلك بالآية (١٠ من سورة الشورى): ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾، وهم هنا لا يزعمون أن الآية تشير إلى القياس وإنما إلى وضوح النص القرآني وتوفيره أسسا متكافئة لجميع المسلمين. ومن هنا جاء استدلالهم بالآية (٤٦ من سورة الأنفال)، والآية (١٠٣ من سورة آل عمران) للتشديد على أن القياس يهدد وحدة المسلمين وينذر بتفرقهم: «القول بالقياس يقضي المنازعة والمنازعة محرّمة فهذه الآية توجب أن يكون العمل بالقياس محرّما بيان الملازمة المشاهدة فإنا نرى أن الدنيا صارت مملوءة من الاختلافات بسبب القياس»[2]، وفي هذا إشارة إلى المذاهب واختلافاتها.

اختلاف أمتي رحمة والتبعات العملية لهذا الرأي

نصل الآن إلى استنتاج مهم يتعلق بالموقف الشرعي الإسلامي عمومًا من قاعدة القياس وهو ما سنتناوله بالدرس والتمحيص. إن الموقف الذي وقفه نفاة القياس من هذه القاعدة الفقهية يتعارض مع مبدأ إسلامي راسخ آخر وهو «اختلاف أمتي رحمة». يذهب البعض إلى أن هذا القول مأثور عن النبي، فيما يذهب آخرون إلى أنه أثر مشهور لا غير. وتشي طريقة إعمال العلماء المسلمين لهذا المبدأ بوجهة نظرهم حياله والفهم الذي يريدون إشاعته عنه. دعنا نتطرق إلى بعض الأمثلة على ذلك: «سأل هارون الرشيد مالكًا: هل لك دار، فقال: لا، فأعطاه ثلاثة آلاف دينار، وقال، اشتَرِ بها دارًا، فأخذها ولم ينفقها. فلمّا أراد الرشيد الشخوص قال لمالك - رحمه الله - ينبغي أن

(١) إبطال، (ص/ ٨ ب).

(٢) «مفاتيح»، (٤/ ٥٥٠): القول بالقياس يقضي المنازعة والمنازعة محرمة، فهذه الآية توجب أن يكون العمل بالقياس حرامًا بيان الملازمة المشاهدة؛ فإنا نرىٰ أن الدنيا صارت مملوءة من الاختلافات بسبب القياس.

Al Arabi Library PDF

تخرج معنا؛ فإنّي عزمت على أن أحمل الناس على الموطأ كما حمل عثمان - رضي الله عنه - الناس على القرآن، فقال له أمّا حمل الناس على الموطأ فليس إليه سبيل؛ لأنَّ أصحاب رسول الله -ﷺ- افترقوا بعده في الأمصار فحدّثوا، فعند كل أهل مصر علم وقد قال -ﷺ- «اختلاف أمتي رحمة». وأما الخروج معك فلا سبيل إليه قال رسول الله -ﷺ- المدينة خير لهم لو كانوا يعلمون، وهذه دنانيركم كما هي إن شئتم فخذوها، وإن شئتم فدعوها»[(١)]، لقد انتشرت أحاديث النبي في الأمصار بروايات مختلفة، وهذا ليس من عمل الشيطان؛ بل رحمة من الله بعباده؛ ولذلك يتعين مستقبلًا أن يكون نطاق الأحكام أوسع من الدلالة الضيقة للألفاظ وأن يفسح المجال لصياغة الحديث. يقول دوغات، وأظنه محقًّا، إنَّه «يمكن، لو قُدِّر للأحوال أن تتطور عما هي عليه في الشرق، أن نستند إلى هذا الحديث النبوي لحث المسلمين على تبني أفكار أكثر تسامحًا والتحلي بالمزيد من رحابة الصدر». ونسوق هنا مثالا آخر لاستخدام وتطبيق هذا الحديث حيث نجد في البخاري ومسلم[(٢)] هذا الحديث المروي عن ابن عباس بألفاظ مختلفة وسند مختلف: «لما حضر رسول الله -ﷺ- وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب، فقال النبي -ﷺ- هلم أكتب لكم كتابًا لا تضلون بعده، فقال عمر إن رسول الله ﷺ قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن حسبنا كتاب الله فاختلف أهل البيت فاختصموا فمنهم من يقول قربوا يكتب لكم رسول الله -ﷺ- كتابًا لن تضلوا بعده ومنهم من يقول ما قال عمر، فلما أكثروا اللغو والاختلاف عند رسول الله -ﷺ- قال: رسول الله -ﷺ-: قوموا، قال عبيد الله فكان ابن عباس يقول إن الرَّزِيَّة كل الرَّزِيَّة ما حال بين رسول الله -ﷺ- وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم».

(١) اقتطفت هذا الخبر من كتاب الدميري، (٢/ ٣٨٣)، حيث يقتبس من كتاب الإحياء للغزالي، كتاب العلم، الباب السادس. نجد رواية اخرى للحديث في: (Dugat, Histoire des philosophes et des théologiens musulmans, p. ٢٦٦). حسب: (Goldziher, Muhammedanische Studien, II, p. ٧٤, n. ٤)، ينبغي أن نضيف المصادر التالية: Qutb al-Din, Die Chroniken der Stadt Mekka, vol. ٣, p. ٢١٠ ٣ ff. ينطبق المبدأ ذاته على الخلافات العقدية، الطبري، (٢/ ١٩)، (منسوب لمعاوية).

(٢) البخاري، كتاب العلم، (رقم/ ٤٠)؛ المرضى، (رقم/ ١٧). مسلم، الوصية، (رقم/ ٥).

Al Arabi Library PDF

لقد ذكرت سلفًا أنَّ هذا الخبر روي بألفاظ مختلفة، لكنَّها جميعًا مطابقة للرواية التي ذكرناها. وقد سال حبر كثير في الأدبيات الشرعية - وهذا أمر مفهوم - لتفسير سلوك عمر الغريب وتبريره. فقد أراد النبي أن يترك وصية مكتوبة لأتباعه المخلصين ترشدهم إلى ما ينبغي لهم فعله بعد وفاته، لكن الصدَّ جاءه من أكثر أصحابه إخلاصًا وتحمسًا لرسالته. لم يَرَ عمر ضرورةً لترك النبي وصية واعتبر أن القرآن كافٍ! ذهب المفسرون في تأويل هذه الواقعة مذاهب شتى، وقد نص بعضهم على ما يلي: ارتأى عمر أن صحة النبي ساءت إلى درجة خاف معها أن يرتكب النبي خطأ تحت وطأة مرض الموت. سنهتم الآن بإجابة الخطابي على الأسئلة السابقة. يستشهد الخطابي بحديث (اختلاف أمتي رحمة)، ويعتقد أن عمر يرى الاقتصار على ما سبق بيانه لئلَّا يُسَدّ باب الاجتهاد على أهل العلم والاستنباط[1].

وقد انتشرت وجهة النظر هذه انتشارًا هائلا لدى شرائح واسعة من أهل الإسلام السني واحتفت بها الأدبيات الشرعية حتى زمن قريب[2]، وهذا هو الأساس الذي يقوم عليه التسامح والإقرار المتبادل بين المذاهب ويجعل الملاحظ غير المطّلع حيرانَ. لقد غلب هذا الأمر على حياة المسلمين منذ العصور الغابرة؛ إذ إن كل شخص يعلم كيف يبرز هذا الإقرار المتبادل ظاهريًّا في أماكن العبادة الإسلامية. يرى علماء السنة أن التعصب منافٍ لتعاليم الإسلام، ولا يدعي أي مذهب من المذاهب الأربعة بأنه المخلص دونًا عن الآخرين؛ وعلى كل مذهب أن يعترف بمكانة سائر المذاهب مهما تعمق الخلاف بينها. عندما ألف المحاملي كتابه (المقنع) في القرن الرابع، منعه شيخه أبو حامد الإسفراييني من تخصيص الكتاب للحديث عن تقريرات مذهب فقهي واحد وغض الطرف عن الآراء المخالفة للمذاهب الأخرى. وقد وصل الأمر حد منعه من حضور دروسه، الأمر الذي دفع المحاملي إلى ابتكار الحيل للحصول على دروس

---

(١) النووي، (٦/ ٩١). قال الخطابي وقد روي عن النبي -ﷺ- أنه قال اختلاف أمتي رحمة فاستصوب عمر ما قاله.

(٢) انظر المقدسي، طبعة غويج، (ص/ ٣٨)، و(ص/ ١٦، وما يليها): ألا ترى أن أصحاب النبي -ﷺ- قد اختلفوا وجعل اختلافهم رحمة وقال بأيهم اقتديتم اهتديتم؛ انظر نفسه، (ص/ ٣٦٦)، حيث ينبغي أن نقرأ في (السطر/ ٢٢) (الأمة) بدل (الآية). (اختلاف).

Al Arabi Library PDF

شيخه دون أن يشهدها شخصيًا[١]، ومع ذلك فقد حدثت حالات محدودة من التعصب المذهبي وما زالت، ولكن ردة فعل أهل السنة حيال هذه التعديات تدلل على أنهم لا يقرون بمثل هذه التصرفات. ويُروى عن القاضي الحنفي أبا عبد الله الدمغاني (ت ٥٠٦هـ) أنه قال: لو أن لي أمرا لوضعت على أتباع الشافعية الجزية، ولم يزل حتى ناله منهم أذًى[٢]. وعندما انتهى القاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي من تأليف مصنفه العظيم الذي خصصه لنصرة المذهب المالكي على سائر المذاهب (النصرة لمذهب إمام دار الهجرة)، قام عليه قاضٍ شافعي متعصب من القاهرة وألقاه في نهر النيل. وتشير المصادر التي استقينا منها هذه الواقعة إلى أن العقاب الذي سُلِّط على هذا الشافعي المتعصب كان إغراقه في نهر الفرات بعد أسره في حملة تيمور على مصر. «فإن الجزاء يكون من جنس العمل دومًا»[٣]، وفي المصنف التاريخي الذي استقينا منه هذه المعلومات؛ نجد قصيدة تهذيبية لعبد الله الراعي الغرناطي (القرن الثامن)، نلمس فيها التأكيد على تكافؤ المذاهب، وإدانة [٤] التعصب[٥]، وقد نقل العالم المصري تقي الدين محمد عندما قدم إلى المغرب أن أهل العلم والاطلاع في مصر لا يفضلون مذهبًا على آخر[٦]، وتؤكد الأمثلة التي أتينا عليها الآن أن الموقف الغالب في الإسلام هو ضرورة التعاطي مع المذاهب انطلاقا من حديث «اختلاف أمتي رحمة».

والحق أنَّ هذا الحديث ضعيف ولا يمكن أن نجد دليلًا على أنَّ محمدًا قد قاله حتى في صحيحي مسلم والبخاري؛ بل على العكس، نجد خبرًا آخر أصح سندًا يدعو إلى خلاف ذلك تمامًا (طبعًا توجد آيات قرآنية تدحض حديث اختلاف أمتي رحمة من بينها الآية ١١٨ من سورة هود: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾، لكن

---

(١) «التهذيب»، (ص/ ٦٩١).

(٢) ياقوت، (١/ ٧٠٨). الشافعي محمد الطوسي (ت ٥٧٦هـ) ذكر نفس الملاحظة بخصوص الحنابلة: وكان في تحامل على الحنابلة بحيث كان يقول لو أن لي أمرًا لوضعت الجزية عليهم، فسمَّه بعضُ جَهَلتِهم؛ ابن الملقن، (ص/ ١٤١ أ).

(٣) المقري، (١/ ٨١٤).

(٤) نفسه، (ص/ ٩٣٧).

(٥) اللافت هنا استعمال (تعصيب) بدل (تعصب).

(٦) نفسه، (٢/ ١٠١).

Al Arabi Library PDF

اهتمامنا سينصب على مقولة منسوبة لعلي بن أبي طالب). روي أن عليًا قال: «اقضوا كما كنتم تقضون فإني أكره الاختلاف حتى يكون للناس جماعة»[(١)]، وذلك في سياق إبداء رأيه في مسألة فقهية تتعلق بتجويز بيع الأَمَة التي لها أولاد أو تحريمه. كان علي قضى في المسألة سابقًا خلاف ما قضى به عمر، لكنه عدل عن رأيه وارتأى أن يحكم بما أجمع عليه المسلمون درءًا للخلاف[(٢)].

وفي سياق تحليلنا لهذين الرأيين المتناقضين لا يمكننا أن نغفل عن كون هذه الأحاديث تشي بظهور تيارات مختلفة في صدر الإسلام. سعى كل تيار إلى إضفاء الشرعية على نفسه والحفاظ، في الآن ذاته، على قدسية منظومته الفقهية عبر اختلاق أقوال لشخصيات إسلامية معتبرة. رأى التيار الأول أنه الوحيد الذي له شرعية الوجود وسعى إلى تحريم اختلاف الآراء؛ لأنها تلحق الضرر بالإسلام. أما التيار الآخر، فلم يكن يرى في الحرية والاستقلالية العقلية تهديدا للإسلام بل نعمة. ولعل الأحاديث التي على شاكلة «اختلاف أمتي رحمة» قد تبلورت في كنف الطائفة التي اصطُلح على تسميتها لاحقًا في التاريخ الإسلامي بأهل القياس، أو على الأقل في كنف الطائفة التي تخلت عن النظرة التقليدية الصارمة للإسلام. ويُنسب إلى هذا التيار كذلك تفسيره حديث (الشُّعَب) على نحوٍ يوحي بأن اختلاف الفرق الإسلامية علامة على تميزها. سنحت لي الفرصة قبل سنوات للاستفاضة في دراسة هذه المسألة في كتاب آخر، وقد برهنت على أن هذا التفسير خاطئ ويتنافى مع الغايات الأصلية للحديث[(٣)].

يتبيَّن إذن أن إنكار نفاة القياس لاستنباط الأحكام الشرعية استنادا إلى قاعدة القياس سببه خوفهم من تفرق كلمة المسلمين. وقد كان من الطبيعي أن يتزعم هذا التيار ابن حزم، وهو أحد أبرز أئمة أهل الظاهر. وقد شرع ابن حزم في استعمال لغة

---

(١) البخاري، فضائل الأصحاب، (رقم/ ١٠): عن علي رضي الله عنه أنه قال: اقضوا كما كنتم تقضون؛ فإني أكره لكم الاختلاف حتى يكون للناس جماعة.

(٢) لم يفوت القسطلاني، (٦/ ١٢٢) فرصة التعليق على التناقض بين رأي علي ونص الحديث. ونجده ساعيًا على التوفيق بينهما على نحو بات شائعًا بين الشراح المشرقيين: فإنِّي أكره الاختلاف على الشيخين أو الاختلاف الذي يؤدي إلى التنازع والفتن وإلا فاختلاف الأمة رحمة.

(3) Beiträge zur Literaturgeschichte der Shîaa, p. 9.

Al Arabi Library PDF

صارمة منذ المقدمة التي وضعها لكتاب (إبطال القياس) لبيان رأيه إزاء هذه القاعدة الفقهية. فإن الله أرسل نبيه محمدًا - هكذا قال - بالهدى ودين الحق ولم يترك لهم شيئًا ضروريًّا من أمر دينهم لم يذكره لهم، فقد علم الله بعلمه الواسع أنَّ المسلمين سيتفرقون إلى شعب وفرق، لكنه بيّن لهم سبل الضلال كي يجتنبوها. وقد ساق ابن حزم عددًا من الآيات القرآنية[1] التي تؤيد هذا الموقف. ولعله من المهم أن نسلط الضوء على موقف أحد أهم المؤرخين العرب من هذه المسألة، وهو المقريزي[2]، الذي كانت له ميول ظاهرية سنفصل فيها القول في مواضع مختلفة من هذا الكتاب. عرض المقريزي مختلف آراء المذاهب العقدية إزاء الآيات القرآنية الموحية بالتجسيم ليختم عرضه بالقول: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾

من الواضح أن المقريزي لا بوصفه مؤمنًا بمبادئ المذهب الظاهري فحسب كما نعتقد، وإنما أيضًا بوصفه مؤمنًا بوجهة النظر القرآنية العتيقة لا يرى الاختلاف نعمة ربانية، بل الاتفاق ووحدة الكلمة.

ولكن يحسن التنبيه إلى أن التشكيك في صحة حديث الاختلاف لم يكن مصدره أصحاب منهج أهل الحديث فحسب، ذلك أن الخطابي نفسه الذي ساق هذا المبدأ

---

(١) إبطال، المقدمة: فإن الله - عز وجل - بعث محمدًا عبده ورسوله - عليه السلام - بالهدى ودين الحق والنور فهدى به إلى الطريق المؤدية للجنة المنجية من النار وعرفنا بما أوحى إليه مراده منا وأبطل بملته التي ابتعثه بها كل ملة دان بها أحد من الإنس والجن، وأخبرنا تعالى أنّه أكمل به الدين وأوضح به البيان، فقال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾، وقال - تعالى : ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، فوفق الله تعالى لاتباعه من أراد به الخير، فكانوا خيرة الله من خلقه، وأولياءه من عباده فلم يزالوا على ذلك إلى أن قبضه الله تعالى إلى جنته ورضوانه -ﷺ- وقد أتم به الدين واستوفى به التبيين، وكان من قضاء الله - عز وجل - السابق في علمه الذي أخبرنا به تعالى أن قال: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾، فأيقنا بصحة خبر الله - عز وجل - أنَّ الاختلاف سيحدث فينا ونهانا الله تعالى عنه فقال - عز من قائل -: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝﴾، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ۝...﴾، أبو هريرة عن النبي -ﷺ-: «ذروني ما تركتم، وإنما هلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم».

(٢) «الخطط»، (٢/ ٣٢٠).

Al Arabi Library PDF

تفسيرا لموقف عمر ابن الخطاب الغريب عند مرض موت النبي، لم يفوت فرصة الدفاع عن صحته أمام الطائفة الواقعة على أقصى يسار المسلمين الليبيراليين.

(اعترض على حديث «اختلاف أمتي رحمة» رجلان: أحدهما مغموص عليه في دينه، وهو عمرو بن بحر الجاحظ، والآخر معروف بالسخف والخلاعة، وهو إسحاق بن إبراهيم الموصلي؛ فإنَّه لما وضع كتابه في الأغاني، وأمكن في تلك الأباطيل لم يرض بما تزود من إثمها حتى صدر كتابه بذم أصحاب الحديث، وزعم أنهم يروون ما لا يدرون، وقال هو والجاحظ: لو كان الاختلاف رحمة لكان الاتفاق عذابًا، ثم زعم أنَّه إنَّما كان اختلاف الأمة رحمة في زمن النبي -ﷺ- خاصة؛ فإذا اختلفوا سألوه، فبين لهم. والجواب عن هذا الاعتراض الفاسد: أنه لا يلزم من كون الشيء رحمة أن يكون ضده عذابًا، ولا يلتزم هذا ويذكره إلا جاهل أو متجاهل. وقد قال الله تعالى: ﴿وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُواْ فِيهِ﴾ فسمى الليل رحمة، ولم يلزم من ذلك أن يكون النهار عذابا، وهو ظاهر لا شك فيه. قال الخطابي: والاختلاف في الدين ثلاثة أقسام: أحدها: في إثبات الصانع ووحدانيته، وإنكار ذلك كفر. والثاني: في صفاته ومشيئته، وإنكارها بدعة. والثالث: في أحكام الفروع المحتملة وجوها، فهذا جعله الله تعالى رحمة وكرامة للعلماء، وهو المراد بحديث: اختلاف أمتي رحمة.

وفي المقابل نجد أنَّ آخرين ذهبوا إلى شأوٍ بعيد في التسامح مع الاختلاف الديني. والمثال التالي من كتاب «العقد الفريد» لابن عبد ربه خير دليل على ذلك: «قال المأمون للمُرتد الخراسانيّ الذي أسلم على يديه وحمله معه إلى العراق فارتد عن الإسلام: أخبرني ما الذي أَوْحَشك مما كنتَ به آنسًا من ديننا فوالله؛ لأن أستحييك بحق أحبّ إليَّ من أن أقتلُك بحق وقد صِرْتَ مُسلمًا بعد أن كنت كافرًا، ثم عُدت كافرًا بعد أن صِرْت مُسلمًا، وإن وجدتَ عندنا دواءً لدائك تداويتَ به وإن أخطأك الشفاء وتَباعد عنك كنتَ قد أبليتَ العُذْر في نَفْسك ولم تُقَصرِّ في الاجتهاد لها، فإن قتلناك قَتَلْناك في الشَّريعة وترجع أنت في نفسك إلى الاستبصار واليَقين ولم تُفَرِّط في الدُّخول من باب الحزْم قال المرتد: أوْحَشني منكم ما رأيتُ من كثرة الاختلاف في دِينكم قال المأمون: لنا اختلافان: أحدُهما كاختلافِنا في الأذان وتكبير الجنائز وصلاة العِيدين والتشهّد والتَّسليم من الصلاة ووُجوه القراءات

Al Arabi Library PDF

واختلاف وُجوه الفُتيا وما أشبه ذلك، وهذا ليس باختلاف، وإنما هو تخيير وتَوْسعة وتخفيف من السنَّة فمن أذَّن مَثنى وأقام مَثْنى لم يأثم ومن ربَّع لم يأثم. والاختلاف الآخر كنَحْو اختلافنا في تأويل الآية من كتاب الله وتأويل الحديث عن نبيّنا مع اجتماعنا على أصل التنزيل واتفاقنا على عَينْ الخبر، فإن كان إنما أوْحشك هذا فينبغي أن يكون اللفظُ بجميع التوراة والإنجيل متفقًا على تأويله كما يكون متفقًا على تَنزيله ولا يكون بين اليهود والنَّصارى اختلافٌ في شيء من التأويلات ولو شاء الله أن يُنزِّل كتبه مُفَسَّرة ويجعل كلامَ أنبيائه ورسله لا يُختلف في تأويله لفَعل، ولَكنَّا لم نجد شيئًا من أمور الدَين والدُنيا وقع إلينا على الكِفاية إلا مع طول البحث والتَّحْصيل والنَّظر ولو كان الأمر كذلك لسَقَطت البَلْوى والمِحن، وذهَب التفاضل والتبايُن ولمَا عُرف الحازم من العاجز ولا الجاهل مِن العالم وليس على (هذا) بُنِيت الدنيا. قال المُرتد: أشهدُ أن لا إله إلا الله وحدَه لا شريكَ له وأن المَسيح عبدُ الله وأنَّ محمدًا صادق وأنك أمير المؤمنين حقًّا»[1].

لم يكن الجاحظ المعتزلي الوحيد الذي أنكر حديث الاختلاف، ولكن ينبغي ألا يذهب في ظننا أنَّ المعتزلة كلهم كانوا على هذا الرأي لأنه تعوزنا المراجع الكافية للجزم بذلك. ولكن يوجد معتزلي آخر شكك في صحة هذا الحديث النبوي. يروى أن أبا الهذيل محمد العلاف (ت ٢٢٧هـ)، وهو من رؤوس المعتزلة الأوائل، أجاب على سؤال أيهما أفضل للمسلمين الاختلاف أم الاتفاق بأن الاتفاق أفضل. ولمَّا ذكروا له وقائع من حياة النبي مخالفة لرأيه، بُهت ولم ينبس ببنت شفة[2].

(٣)

الحجج التقليدية لمذهب أهل الرأي وخصومه

عند البحث عن أدلة كل رأي سيتبيّن لنا أن كلا الفريقين كان يعول على السنة في الاستدلال على صحة رأيهما أكثر من الاستدلال بالقرآن ومن المناسب هنا أن نعلّق على مدى التزام كتب الحديث بالموضوعية. عند مقارنة مصنفي مسلم والبخاري في الحديث (ما يعرف بالصحيح) نخرج بانطباع بأن مُسلم لا يتخلى بسهولة عن الموضوعية والنزاهة سواء في جمع الأحاديث أو التعليق عليها. فهو يفسح المجال للقارئ للاطلاع

(١) «العقد الفريد»، (١/ ٢٥٥).

(٢) الدميري، (١/ ١٥٠)، يذكر ذلك عن ابن خَلّكان لكن لا نجد لها أثرًا في هذا المقتطف:
(no. 617, ed. Wüstenfeld, VI, p. 144).

Al Arabi Library PDF

على المادة الواردة بمصنفه والخروج بالاستنتاجات بمطلق الحرية، خلافًا لمنافسه البخاري الذي يطنب في إصدار الأحكام الذاتية وتوجيه القارئ نحو استنتاجات بعينها. يتخذ البخاري أحيانًا موقفًا شخصيًا من المسائل الخلافية التي يكون الفصل فيها متوقفًا على تأويل حديث معين وتطبيقه. ونجد في مصنفه ملاحظات لغوية وشروحًا للأحاديث فضلًا عن آراء ذاتية وتعليقات لا تمت بصلة للأحاديث. وقد أشار البخاري في عناوين أبواب مصنفه إلى الآراء الفقهية المتضاربة لمدرستي الحجاز والعراق[١] على نحو مفصل، الأمر الذي سمح له بتوجيه القارئ إلى تبني اختياراته بخصوص التطبيق العملي لحديث بعينه. وفي «باب من قال الإيمان هو العمل لقول الله - تعالى - ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ﴾.. إلخ» الذي جعله أول باب في (كتاب الإيمان)، نجد البخاري يلمّح على نحو لا لبس فيه إلى الرأي الذي يتبناه أهل السنة فيما يخص الخلاف حول تعريف (الإيمان). وقد تفطن العلماء الذين تصدوا لشرح صحيح البخاري إلى نزعته تلك المتسترة وراء عبارة (من قال إن)[٢]، ويمكن أن نستشف مدى إصرار البخاري على اتخاذ الأحاديث أدلة على آراء معينة أو على البرهنة على صحة آراء بعينها من خلال استهلاله الكلام أحيانا بعبارة «ومن الدليل على أن...»[٣]، وكنا قد لاحظنا في موضع سابق من هذا الكتاب كيف يتخذ البخاري موقفا معينًا من مسألة خلافية ما من خلال إضافة كلمة أو عبارة إلى عنوان الباب. يذكّرنا ذلك بظاهرة مشابهة في أديان أخرى[٤]، أما مسلم؛ فإنَّه لا يسلك هذا المسلك في مصنفه الحديثي ويعلل ذلك النووي قائلًا «حتى لا يكبر حجم الكتاب أو ربما لأسباب أخرى»؛ وقد سعى شُرّاح صحيح مسلم في فترة لاحقة إلى إضافة العناوين إلى المسائل الواردة في مصنف مسلم.

---

(١) كتاب الطلاق، (رقم/ ٢٤).

(٢) القسطلاني، (١/ ١٢٧): وغرض البخاري من هذا الباب وغيره إثبات أن العمل من أجزاء الإيمان، ردًّا على من يقول إن العمل لا مدخل له في ماهية الإيمان.

(٣) فرض الخمس، (رقم/ ٤، ١٤، ١٦): ومن الدليل على أن الخمس.

(٤) انظر عمومًا:

Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts, I, p. 74 وK. Hase, Handbuch der protestantischen Polemik, 1st ed., p. 494.

Al Arabi Library PDF

لقد كان أمرًا متوقعًا أن يكون أعظم محدّث في العالم الإسلامي ميالًا إلى مذهب أصحاب الحديث، وحتى لو لم ينف القياس والرأي، فقد كان منتظرا أن يقلل من أهميتهما إلى أقصى الحدود. ويبدو موقفه واضحًا من خلال أسلوبه في رواية بعض الأحاديث التي يراها تستهدف مدرسة الرأي. سنستعرض فيما يلي أحاديث إنكار القياس التي ذكرها البخاري:

كتاب الاعتصام (رقم ٧)[١]: باب ما يذكر من ذم الرأي وتكلف القياس ولا تَقْفُ، لا تقل[٢] ما ليس لك به علم، حدثنا سعيد بن تليد حدثني ابن وهب حدثني عبد الرحمن بن شريح وغيره عن أبي الأسود قال حج علينا عبد الله بن عمرو فسمعته يقول سَمِعْتُ النَّبِيَّ -ﷺ- يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْزِعُ العِلْمَ بَعْدَ أَنْ أَعْطَاكُمُوهُ انْتِزَاعًا، وَلَكِنْ يَنْتَزِعُهُ مِنْهُمْ مَعَ قَبْضِ العُلَمَاءِ بِعِلْمِهِمْ، فَيَبْقَى نَاسٌ جُهَّالٌ، يُسْتَفْتَوْنَ فَيُفْتُونَ بِرَأْيِهِمْ، فَيُضِلُّونَ وَيَضِلُّونَ».

نفس الباب، (رقم ٩): حدثنا مسدد حدثنا أبو عوانة عن عبد الرحمن بن الأصبهاني عن أبي صالح ذكوان عن أبي سعيد قال: جاءت امرأة إلى رسول الله -ﷺ- فقالت: يا رسول الله ذهب الرجال بحديثك فاجعل لنا من نفسك يوما نأتيك فيه تعلمنا مما علمك الله فقال: «اجتمعن في يوم كذا وكذا في مكان كذا وكذا»، فاجتمعن فأتاهن رسول الله ﷺ فعلمهن مما علمه الله ثم قال: «ما منكن امرأة تقدم بين يديها من ولدها ثلاثة إلا كان لها حجابًا من النار»، فقالت امرأة منهن: يا رسول الله واثْنَيْن؟[٣]، قال فأعادتها مرتين، ثم قال: «واثنين واثنين واثنين».

لو لم يكن البخاري متحيزًا إلى نفاة الرأي ما استند إلى هذا الحديث للوصول إلى الاستنتاج الذي ذكره في عنوان الباب[٤]، (أن النبي لا يعلمهم شيئًا إلا مما علمه الله تعالى) يمكن أن نلاحظ تحيز البخاري كذلك في إيراده هذا الأثر (ليس حديثًا نبويًّا) في كتاب

---

(١) هذا المقطع لم ينشر في طبعة كرهل. أما نصنا فاقتطفناه من شرح بولاق في (١٠ أجزاء)، (١٢٨٥).

(٢) يبدو أن عبارة (لا تقل) بديل لعبارة (لا تقف)؛ وبالتالي فهما محذوفتان من نص أبي ذر في البخاري.

(٣) وفي رواية: آثْنَيْن؟

(٤) القسطلاني، (١٠/ ٣٦٦): ومطابقة الحديث للترجمة في قوله إلَّا كان لها حجابًا من النار؛ لأنَّ هذا الأمر توفيقي لا يُعلم إلا من قبل الله تعالى ليس قولًا برأي ولا تمثيل.

Al Arabi Library PDF

الصوم، (رقم ٤١): «قال أبو الزناد إن السنن ووجوه الحق لتأتي كثيرًا على خلاف الرأي، فما يجد المسلمون بدًّا من اتِّباعها، من ذلك الحائض: تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة». وهذا دليل صحيح على أن استعمال القياس في الحكم على القضايا الدينية يؤدي إلى الضلال.

سنورد الآن أحد أهم الأدلة التي يحشدها نفاة الرأي من الأدبيات الحديثية، وهو يبين على نحو مثالي طبيعة الحجج التي تُساق للفصل في المسائل الشرعية اللاحقة.

البخاري، كتاب الفرائض، (رقم ٢): «باب تعليم الفرائض وقال عقبة بن عامر تعلموا قبل الظانين يعني الذين يتكلمون بالظن، حدثنا موسى بن إسماعيل، حدَّثنا وهيب حدثنا ابن طاوس عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله -ﷺ- إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث ولا تجسسوا ولا تباغضوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخوانا». نلاحظ هنا كيف أنَّ هذه النصيحة الأخلاقية المحضة التي تحذر الناس من إساءة الظن بالغير[1] تتحول إلى التحذير من إعمال الرأي. ولنفس السبب نجد أنَّ أحد أحاديث النبي حول الأخلاق قد أدخلت في أحكام المواريث. وهذا سلوك يتكرر كثيرا في صحيح البخاري. إلى جانب الأحاديث التي ذكرناها، توجد أحاديث أخرى تُساق لإنكار الرأي، لكن طائفة واسعة منها لم ترد في كتب الحديث[2].

والأغرب من سلوك نفاة الرأي ما احتجت به مدرسة الرأي على صحة مذهبها. والحق أنه لا توجد أحاديث صحيحة تدعو صراحة إلى إعمال القياس وسيلةً لاستنباط الأحكام. لكن أهل الرأي استندوا إلى بعض الأحاديث التي يُستشفُّ منها إعمال النبي القياس حجةً على صحة مذهبهم. ورغم حرص البخاري نفسه على التغافل عن الوصول إلى تلك الاستنتاجات؛ فإنَّ شرَّاح مصنَّفه الميالين إلى القول بالقياس، كانوا تواقين إلى بلوغ تلك الاستنتاجات المؤيدة لمذهبهم. ويبدو هذا واضحا من الحديث التالي:

كتاب الاعتصام (رقم ١٢): «باب من شبَّه أصلًا معلومًا بأصل قد بيّن الله حكمهما ليُفْهِم السائل ... حدثنا مسدد حدثنا أبو عوانة عن أبي بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أن امرأة جاءت إلى النبي -ﷺ- فقالت إنَّ أمي نذرت أن تحج فماتت قبل

---

(١) كما صار واضحًا كذلك من المقاطع ذات الصلة؛ انظر البخاري، النكاح، (رقم/ ٤٥)، مسلم، كتاب البر، (رقم/ ٨)، (٥/ ٢٣٤).

(٢) الكثير من المقاطع اقتطفت من الشعراني، (١/ ٦٤ - ٩١).

Al Arabi Library PDF

أن تحج، أفأحجُّ عنها، قال نعم حجي عنها، أرأيتِ لو كان على أمك دين أكنتِ قاضيَتَه، قالت: نعم، فاقضوا الذي له فإن الله أحق بالوفاء». حيث قاس النبي قضاء البنت عن أمها نذر الحج على قضاء البنت الدين عن أمها. وبهذا المعنى؛ فإنَّ النبي يقر بشرعية الأحكام الفقهية المستنبطة عن طريق القياس.

نجد حديثا آخر في «كتاب البيوع»، (رقم ١٠٣)، يتعلق بما إذا كان بيع المسلم الخمر جائزًا أم محرمًا: «بلغ عمر أن فلانا باع خمرًا، فقال قاتل الله فلانا ألم يعلم أن رسول الله -ﷺ- قال قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجمَّلوها وباعوها»، فقد حكم عمر على هذه المسألة استنادًا إلى حكم قرره الرسول عن طريق القياس[١].

ولأنَّ النبي وبَّخ اليهود على بيع الطعام الذي حُرّم عليهم أكله فقد قاس عمر على ذلك ورأى حرمة بيع المسلمين للخمر.

ويذكر أهل القياس أحكاما أخرى استنبطها (الصحابة) ويعدونها دليلًا على أنَّ كبار الصحابة أعملوا القياس في استنباط الأحكام الفقهية[٢]: فقد رويت المقايسة عن عمر، وعلي، وزيد في الجد، وميراثه، ورويت عن ابن عباس في تساوي ديات الأسنان بالسلت، قياسًا على بيع الرطب بالتمر. لكن نفاة القياس لا يقرّون بصحة الأحاديث التي يستند إليها أهل القياس، ولذلك يبذل ابن حزم وسعه لإنكارها.

«ثم ممَّا في تلك الرواية: أن أحدهم شبه الجد مع الإخوة بجدولين من نهر، وشبه الآخر بغصنين من غصون الشجر، وحاش الله أن نرضى بمثل هذا؛ لأنه ليس في تشعب الجداول والأغصان دليل على مقاسمة الجد للأخوة إلى الثلث، أو إلى السدس، أو على انفراده بالميراث»، لكن ابن حزم يرى أن كل تلك الأحاديث من اختلاق أهل الرأي ليرددها أتباعهم ويذيعوها لاحقًا على أوسع نطاق[٣].

وفي السياق ذاته يرفض ابن حزم كافة الحجج التي يسوقها أهل القياس استنادًا إلى أحاديث مزعومة، ولكنه يشدد النكير على وجه الخصوص (جراء احتجاجهم

---

(١) القسطلاني، (١٠/ ٣٧٠).

(٢) فخر الدين الرازي، أحد أكثر دعاة القياس، يحيل في الكثير من مواضع «مفاتيح الغيب» تتعلق بالدفاع عن القياس وبعض الأحاديث غير الواردة بالصحاح؛ انظر كذلك القسطلاني، (٣/ ٤٢١).

(٣) إبطال، (ص/ ٣ ب).

Al Arabi Library PDF

بأحاديث ضعيفة ومستحيلة الوقوع) على سوقهم حججًا زائفة والاستناد في ذلك إلى قواعد علم الحديث. [انظر: (الملاحق/ ١ - ٣) للاطلاع على مقاطع ذات علاقة بهذه القضية من كتاب إبطال القياس].

ويحسن التنبيه إلى أنَّ علماء مدارس القياس ذاتهم شككوا في أحيان كثيرة في صحة الأحاديث التي استند إليها علماء مدرستهم لتبرير إعمال القياس. فحتى بالنسبة إلى الحديث المشهور الذي رواه معاذ أو الأمر الذي يُزعم أن عمر أعطاه إلى الأشعري - أكثر ما يستند إليه أهل الرأي - فإنَّ تشكيك الكثير من علماء مدرسة الرأي لا يقل أهمية عن تشكيك عدو القياس، أي ابن حزم نفسه، وأهل الظاهر[١]، وبالنسبة إليهم؛ فإنَّ «أجود الطرق في إثبات القياس التمسك بإجماع الصحابة (السكوتي) عليه لما اختلفوا أخذ كل واحد بما رآه عنده قياسًا صحيحًا، ولا ينكر بعضهم على بعض وذلك دليل على جواز القياس في الشرعيات»[٢].

---

(١) «الورقات»، (ص/ ٤٦ ب).

(٢) نفسه، (ص/ ٤٦ أ): وأجود الطرق في إثبات القياس التمسك بإجماع الصحابة عليه فإنهم لما اختلفوا... أخذ كل واحد بما رآه عنده قياسًا صحيحًا، ولا ينكر بعضهم على بعض، وذلك دليل على إجماعهم على القياس في الشرعيات.

Al Arabi Library PDF

الفصل الثامن

(١)

مكانة المذهب الظاهري في الأدبيات التاريخية

يصطدم الباحثون الراغبون في الاطلاع اطلاعا واسعا على تاريخ المذهب الظاهري وأثره بشح المعلومات المتوفرة لهم وندرتها؛ فإنَّ كتب الطبقات هي من أعظم المصنفات التي تؤرخ لمذهب فقهي ما وفقهائه، لكن الظاهرية لم يعنوا بتصنيف كتب تتضمن طبقات فقهائهم كما فعلت المذاهب الأخرى؛ ولذلك فإنَّنا نفتقر لمصادر نفيسة تؤرخ للظاهرية.

موقفه من الإجماع

يبدو أن المؤرخين المسلمين لم يكن يعنيهم موقف داود من أسلوب الاستدلال الفقهي السائد. وحده المؤرخ أبو الفداء اعتنى بأقوال داود على نحو ما؛ إذ عمد في تصانيفه إلى شرح المنظومة الفقهية الظاهرية شرحًا مختصرًا مقدِّمًا بعض الشواهد والأمثلة الملموسة عنها[١]، أمّا المسعودي[٢]، الذي عُرف عنه سعة صدره وشغفه الكبير بكل ما يمت بصلة إلى التاريخ الحضاري، ومن بعده ابن الأثير[٣]، [الذي ذكر الظاهري تحت باب (عدة حوادث)]، فإنهما اكتفيا بذكر وفاة مؤسس المذهب الظاهري (سنة ٢٧٠هـ) دون أن يقوّما أهمية أقواله وكتاباته. يبدو أن مؤلفات داود قد اندرست كلها حتى إنَّنا لا نجد مقتطفات منها في مصنفات من أتى بعده. ورغم أن مذهب داود كان في البداية مذهبًا فقهيًا سنيًا مستقلًا في نظر العلماء؛ فإنَّ أقواله فقدت قيمتها لاحقًا

---

(1) *Annales Muslemici*, II, ed. Reiske, p. 260.

(٢) مروج، (٨/ ٦٤).

(٣) «الكامل»، (٧/ ١٤٨)، تحت عنوان عدة حوادث.

Al Arabi Library PDF

فصار الفقهاء لا يقيمون لها وزنا ولا يعتدون بمخالفتها للإجماع. ومع ذلك؛ فإنَّ بعض العلماء الذين ترفّقوا بالمذهب الظاهري يرون أن قول الظاهرية معتبر في المسائل التي لا يرفضون فيها القياس الجلي، فيما يرى البعض الآخر ألا يُعتدّ بقولهم إلا في الأصول، مستثنين بذلك شذوذات المذهب في المسائل القياسية الخاصة. ويقول الجويني الذي عرف بإمام الحرمين، على سبيل المثال: «إن منكري القياس لا يُعَدّون من علماء الأمة، ولا من حَمَلة الشريعة، وأن هؤلاء ملحقون بالعوام»[1]، وكان النووي قد أكد أن مخالفة داود لا تقدح في انعقاد الإجماع على المختار الذي عليه الأكثرون والمحققون[2].

تتوفر لدينا الآن مجموعة من المعطيات التي استقيناها من مصنفات المؤرخين ومن المصادر التي جمعت بين التاريخ والأدب حول انتشار المذهب الظاهري وانحساره، الأمر الذي يسّر لنا الحصول على حقائق راسخة تبيّن المسار الذي اختطّه هذا المذهب لنفسه في العالم الإسلامي. كان أول انتشار المذهب الظاهري في العراق، وهو أمر مفهوم بالنظر إلى أن المذهب نشأ هناك. يذكر مصنف كتاب «الفهرست»[3] (سنة ٣٧٧هـ) أنَّ معظم العلماء الذين انتقلوا إلى المذهب الظاهري تحت تأثير مؤسس المذهب وابنه كانوا من العراق. ظهر خلال القرن الأول الذي تلا نشأة مذهب أهل الظاهر عدد من الفقهاء الظاهريين، وقد أتى على ذكرهم ابن النديم وسها عن البعض الآخر، من بينهم: عبد المؤمن بن طفيل التميمي النسفي[4] (ت ٣٤٦هـ)، وقد عرف بالتقوى وذكر أنَّه تلميذ داود وأنَّه ظاهري قح، وأبو المحاسن بشران عبد الله بن علي الورديري، شيخ أهل الظاهر[5]، وقد كان قاضيًا (ت ٣٧٥هـ). ويذكر السمعاني كذلك عددًا من

(١) انظر حول هذا الموضوع بالتفصيل «التهذيب»، (ص/ ٢٣٩، وما يليها)، و(ص/ ٢٣٧): بخلاف داود سائر نفاة القياس ينبغي أن تصوب بـ (سائر).

(٢) «شرح صحيح مسلم»، (٤/ ٤١٦): فالمحققون يقولون لا يعتد به (يعني قول داود) لإخلاله بالقياس وهو أحد شروط المجتهد الذي يعتد به. انظر عبارة (يعتد في الإجماع): «التهذيب»، (ص/ ٦،٧٩١)، والصفحات التالية.

(٣) «الفهرست»، (١/ ٢١٦ – ٢٩١). انظر:

(Flügel, Über Muhammad ibn Ishâk's Fihrist al-ulûm,).
-(615) p.

(٤) «طبقات الحفاظ»، (ج/ ١١)، (رقم/ ٦٣).

(5) Quatremère, *Histoire des* Soultans Mamlouks, *l.c.*, p. 270.

Al Arabi Library PDF

فقهاء المذهب الظاهري تجدون أسماءهم في الملحق (رقم ٥) من هذا الكتاب. بعد وفاة داود انتقلت رئاسة المذهب من بعده إلى ابنه محمد الذي لم يكن فقيهًا فحسب، بل كان شاعرًا وأديبًا[1]، يذكر مصنف كتاب «الفهرست» متحدثًا عن الفقيه الظاهري ابن المغلس أن: «زعامة مذهب الداوديين عادت إليه في ذلك الزمن»، ونستشف من هذه الملاحظة أن زعامة المذهب ظلت تنتقل من شخص إلى آخر بعد وفاة محمد.

بداية انتشار المذهب

أخذ المذهب الظاهري في الانتشار انطلاقًا من العراق بفضل طلبة العلم الذين قدموا من مختلف أصقاع الأرض وتولوا نشره في بقية مناطق العالم الإسلامي. ومن المؤكد أنَّ داود نفسه كان يرد على أسئلة المستفتين التي ترد من أكثر البلدان بعدًا عن العراق. وتُصنَّف فتاويه ردًّا على الأسئلة الواردة من أصفهان وخوارزم من جملة مؤلفاته[2]، ويشير هذا الإقبال فيما يبدو إلى قدر داود العظيم لدى أهل آسيا الوسطى في حياته. ويبدو أنَّ المذهب الظاهري قد انتشر إلى ربوع إيران عن طريق العراق، وقد أصبحت شيراز على وجه الخصوص مركزًا لأهل الظاهر[3]، وقد عثرتُ على كلام لياقوت لم يتسنَّ لي تبين فحواه جيدًا، لكنَّه بدا كأنه يشير إلى أن التشدد في التمسك بظواهر النصوص أفضى إلى قتل الناس ونهبهم في منطقة قريبة من شهرزور حوالى (٣٤١ هـ)[4].

لم يكد يظهر المذهب الظاهري حتى اعتنق بعض أهل التصوف[5] فقه داود على الرغم من رفضه القاطع للتقليد في الدين، وهذه مسألة سنوضحها أكثر في سياق عرضنا لخصائص الظاهرية. ويبدو أن أول من اعتنق المذهب الظاهري من أهل التصوف هو

---

(١) السمعاني، (رقم/ ٢).

(٢) «الفهرست»، (ص/ ٢١٧، ١٨). انظر أعلاه، (ص/ ٢٨).

(٣) أبو إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) الطبقات، ورد في: رفاعة بك الطهطاوي (موظف حكومي قاهري مثقف توفي عام ١٨٧٣)، في كتابه: «القول السديد في الاجتهاد والتقليد»، القاهرة، وادي النيل للنشر ١٢٨٧هـ، ص١٦، هذا العمل كتب من وجهة نظر إسلامية كلاسيكية، وقد ظهر كملحق علمي بمجلة «روضة المدارس»، السنة الأولى، العدد السادس.

(٤) ياقوت، [معجم البلدان] (٣/ ٣٤٠): «وقد كان أهل نيم ازراي أوقعوا بأهل هذه المدينة، وقتلوهم، وسلبوهم، وأحرقوهم بالنار؛ للعصبية في الدين بظاهر الشريعة». لا تتجلى لنا هذه الكلمات. هل تعني هذه الفقرة أن سكان «نيم ازراي»، لأنهم أخذوا بظاهر الشريعة، قاموا بقتل ونهب جيرانهم المشهورين بالفساد. أم أنَّ سكان مدينة «شيز» هم من أخذ بظاهر الشريعة؟ بالمناسبة، النسبة إلى «شيز» هي «شيزي».

(5)*Theosophie*, see p. 37, n. 2.

Al Arabi Library PDF

البغدادي رويم بن أحمد أبو محمد (ت ٣٠٣هـ)[1]، وكان من بين تلاميذه الشيرازي محمد بن خفيف بن أسفكشاد الضبي (ت ٣٧١هـ عن عمر يناهز مائة سنة) الذي تلقى الفقه عن شيخه الشافعي ابن سريج. والحق أن ميل «شيخ الصوفية في حواضر فارس»[2]، إلى الظاهرية ليس مستبعدًا. وقد يذهب في ظن القارئ أني استنتجت ذلك من الترجمات التي بين يدي لهذا العالم وخصوصًا وصف ياقوت له بأنَّه أكثر الشيوخ اطلاعًا على علوم الظاهرية. ولكن ليس هذا مما يُستدل به على اعتناق عالم من العلماء لمذهب أهل الظاهر، وإنَّما يستدل به في واقع الأمر على سعة اطلاع هذا العالم الصوفي على علم الظاهر (الفقه وفروعه) بعد أن تخصص في علم الباطن. لم يكن بوسعي استنتاج ميل ابن خفيف إلى منظومة أهل الظاهر الفقهية منذ البداية، ولكني اهتديت إلى ذلك بفضل ما بلغني من بعض أفعاله التعبدية. فقد روى أحد مترجميه أنه في نهاية حياته اضطر إلى الصلاة جالسًا، فكان يصلي ضعف عدد الركعات المفروضة في كل صلاة، مستندًا إلى الحديث النبوي القائل بأن أجر الصلاة قعودًا هو نصف أجرها قيامًا. لقد خالف محمد ابن الخفيف التفاسير المتعارف عليها فأوَّل الحديث بظاهر نصه[3]، وهذا عين فعل أهل الظاهر.

أمَّا المقدسي، وهو رحالة جغرافي له شغف كبير بالمسائل الدينية، فيضع على ذمتنا معلومات نفيسة حول انتشار المذهب الظاهري وأثره في القرن الرابع. ولقد استنتجنا من كتاباته أن مذهب أهل الظاهر لم يجد قبولًا في أوساط بعض العلماء المحققين فحسب، بل تعدى تأثيره إلى العوام أيضًا، وأن طائفتهم أنشأت مجتمعًا مغلقًا وسعَتْ إلى نشر المذهب والدعاية له[4]. لقد آل أمر الظاهرية في أزمنة لاحقة لزمن المقدسي أن صاروا ثلةً من الفقهاء المغلوبين على أمرهم بسبب رفضهم شرعية القياس، لكن حالهم في زمن المقدسي كان مختلفًا؛ إذ كانوا طائفة دينية واسعة الانتشار ضمت

---

(1) Abu al-Mahasin, *Annales*, II, p. 198.

(٢) ياقوت، (٣/ ٣٥٠).

(٣) ابن الملقن (١٠٨ ب): «وضعُف في آخر عمره عن القيام، فجعل بدل كل ركعة من أَوْرَادِه ركعتين قاعدًا للخبر: «صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم». قلتُ: الخبرُ محمولٌ على غير المعذور».

(٤) المقدسي (ص٣٦).

Al Arabi Library PDF

بين جنباتها علماء كان لهم سعي حثيث للتأثير في مجتمعهم والتغلغل فيه وحشد المزيد من الأتباع. تمكنت الظاهرية من الانتشار في إيران على وجه التخصيص حيث دعي أتباعها لتقلد المناصب الإدارية والقضاء. أمَّا علماء الطائفة فعكفوا على التدريس وعلى حشد الأدلة العلمية على صحة المذهب[1]. كان القاضي الداودي أبو القاسم عبيد الله بن علي النخعي (ت ٣٧٦هـ)[2] أحد أكثر فقهاء أهل الظاهر الذين برعوا في خراسان وقتئذٍ. كان تلميذا للمحاملي، وهو أحد العلماء القلائل الذين كانوا يعتدّون بأقوال داود ولا يقدحون في شرعيتها على الرغم من مخالفته لها[3]، ويبدو أنَّ المنهج الظاهري وصل عن طريق إيران إلى عمان[4] فضلًا عن بلاد السند[5] التي سادت فيها أحكام فقهية منسجمة مع فقه الظاهرية. ويُذكر القاضي أبو محمد المنصوري بوصفه ممثلًا بارعًا للظاهرية في بلاد السند حيث نشر أبو محمد آراءها الفقهية من خلال دروسه الشفوية وكتاباته. لم يكن للظاهرية موطئ قدم في سورية، ولا في المغرب حيث ساد مذهبان يريان القياس هما الحنفي والمالكي، وحيث لم يلق المذهب الشافعي قبولًا ولا ترحيبًا[6]، ولقد أجاد المقدسي في وصف الظاهرية عندما قال إنَّهم لا ينفكون من أربع خصال هي الكبرة والحدة والكلام واليسار[7]، فلم يكن اختصار عبارته مخلًّا بالبلاغة في بيان حالهم.

بداية ظهور المذهب الظاهري في الأندلس

لقد بينا للتو أن المقدسي الذي لاحظ انتشار الظاهرية في مختلف الأصقاع لم يعثر لهم على أثر في الأندلس وفي المغرب خصوصًا، وفي الواقع؛ فإن انتقالهم إلى تلك الربوع جاء في حقبة زمنية لاحقة، ولكن يحسن التنبيه إلى أن الأندلس شهدت قبل ذلك (في القرن الرابع) ظهور أحد أتباع المذهب الظاهري المشهورين، المنذر بن زياد البلوطي

---

(١) المرجع نفسه، ص ٤٣٩، ١١؛ راجع ص٤٤١، الحاشية (أ). وفي هذه الفقرة يُشار بـ«أهل الحديث» إلى أتباع أحمد بن حنبل.

(٢) السمعاني، (الملحق ٥).

(٣) «التهذيب»، (ص/ ٢٣٧).

(٤) المقدسي، (ص/ ٩٦، ١٠).

(٥) المقدسي، (ص/ ٤٨١، ٨).

(٦) نفسه، (ص/ ٢٣٦)، والصفحة التالية.

(٧) نفسه، (ص/ ٤١، ٥).

- وفاء الغرب الإسلامي لمنهج أهل الحديث في التفسير

Al Arabi Library PDF

(ت ٣٥٥هـ)، قاضي قضاة قرطبة الذي عُرِف بشدة البذل والشغف بالعدالة، وقد أثبتت الوقائع التاريخية أنه أول فقيه ظاهري عرفته ربوع الأندلس. كان البلوطي يقضي في العلن بفقه مالك، ذلك أن القاضي مطالب بإصدار الأحكام وفق المذهب السائد، لكنه في شؤونه الخاصة والعائلية كان يعمل بفقه داود بن علي، الذي كانت أقواله معتبرة كذلك في الأوساط العلمية. ويُروى أن البلوطي جمع مصنفات المذهب الظاهري ونافح عن الأقوال الواردة فيها ردّا على من ناصب الظاهرية العداء. ونستنتج من ذلك أن المذهب الظاهري كان مذهبًا فقهيًّا قائم الذات له أقواله المعتبرة كسائر المذاهب في الأندلس، وإلا كيف نفسر جرأة البلوطي على التمادي في الذب عن حياض المذهب وتبرير اختياراته الفقهية؟ نستنتج أيضًا أن مؤرخ سلالة الموحدين عبد الواحد المراكشي كان مجانبًا للصواب تمامًا؛ إذ زعم أنَّ الظاهرية افتقرت إلى علماء مشهورين قبل ابن حزم[١].

يمكن القول إن بلاد المغرب الإسلامي كانت أكثر البلاد قابلية لانتشار فقه أهل الظاهر. صحيح أن أهل هذه البلاد مالوا إلى التمذهب بالمذاهب القائلة بالقياس؛ إلَّا أنَّ الغلبة كانت لفقه المالكية، الأمر الذي جعل البلاد قبلة للفقهاء الذين لم يحيدوا كثيرًا عن طريقة أهل الحديث الصارمة. ويتحدث المقدسي عن الانتماء المذهبي للأندلسيين قائلا: «وهم يقولون لا نعرف إلَّا كتاب الله وموطأ مالك وإن ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه»[٢]؛ فإنَّ الأندلسيين كانوا متمسكين بالآثار النبوية على غرار أهل الظاهر وقد شابهوا الظاهرية في تعصبهم على المذاهب الأخرى. وقد بدا واضحًا تبعًا لذلك أنَّ الأندلسيين كانوا أكثر اهتماما بالحديث النبوي ونزوعًا إلى دراسته مقارنة بأهل المشرق الذين مالوا إلى الجدل الفلسفي والفقهي[٣]، وقد ظهرت أمارات تعظيم أهل المغرب للحديث وجمعه في سلوكهم وعاداتهم أكثر ممَّا ظهرت في أهل المشرق الإسلامي، من ذلك أن أحد النبلاء المغاربة كتب في القرن الثامن للهجرة بخط يده كتب الأحاديث الستة المشهورة التي حُملت في عرض مهيب أثناء الاحتفال بالمولد[٤].

(1) Walsin Esterhazy, *De la domination turque dans l'ancienne regence d'Alger*, p. 213, 222.

(2) Cf. *Muhammedanische Studien*, II, p. 190, n. 4.

(٣) المقري، (١/ ٨١١، ٨١٢).

(٤) انظر: «طبقات الحفاظ»، (ج/ ١٠)، (رقم/ ٢)، «طبقات المفسرين»، طبعة مورسنغ، (Meursinge)، (رقم/ ٢٥)، المقري.

Al Arabi Library PDF

ومن مظاهر التعظيم كذلك عمل أهل شمال أفريقيا المتمثل في اعتبار الحلف على صحيح البخاري أغلظ الأيمان.

كان لمفسر القرآن المشهور بَقِيّ بن مَخْلَد القرطبي[1] وافر الفضل في توقير الأندلسيين للحديث النبوي وعملهم بمقتضاه. كان هذا المفسر العظيم -الذي اتهمه السيوطي بالإطناب والتطويل- مصدرًا لإلهام علماء الاسلام بالرغبة الحقيقية في طلب العلم بعد اطلاعهم على عمله بشكل كامل والذي لم يصلنا منه إلا نتف يسيرة للأسف وكان القرطبي (ت ٢٧٦هـ) لا يقلد أحدًا في الفقه ويفتي بالأثر فحسب، أي: إنَّه وافق عصريّه داود في آرائه الفقهية. أنكر عليه أصحاب الرأي صنيعه لكن الأمير محمد بن عبد الرحمن أحسن إليه وعوَّضه عما لقيه من شحناء[2]، ومن السهل علينا أن نفهم سر تعظيم ابن حزم[3] للقرطبي واحتفائه بتفسيره وقطعه بأنه لم يؤلَّف في الإسلام مثله وتفضيله على تفسير الطبري. لقد مدح ابن حزم القرطبي لأنه كان يهتدي بهدي النبي ويمتثل أوامره، وكان يرى أن آراءه الفقهية أقرب ما تكون إلى آراء أحمد بن حنبل.

(٢)

علي بن أحمد بن حزم

على الرغم من أن الطريقة المتفردة التي أراد ابن حزم توظيفها لجعل المنهج الأثري المتشدد للمذهب الظاهري يسود، قد وجدت معارضة قوية في الأندلس، لا يمكن أن ننكر في المقابل أن طبيعة الإسلام السائد في الأندلس هي التي مهدت لظهور شخصية دينية مثل علي بن أحمد أبي محمد بن حزم. ويعد ابن حزم أكثر عالم طبقت شهرته الآفاق من بين علماء المذهب الداودي، وقد فاقت براعته براعتهم بأشواط. وتعد مؤلفاته التي وصلت إلينا أكثر ما يعبر عن تقريرات المذهب الظاهري. ولا أظن أن كان بإمكاننا الاطلاع على مبادئ المذهب الظاهري دون العودة إلى مؤلفات ابن حزم القليلة التي وصلت إلينا على شكل مجلدات منفصلة إلى حد ما.

---

(١) «إبطال»، (ص/ ١٢ ب)؛ الشعراني، (١/ ٦٥)، نجد في نفس العمل في (ص/ ٦٩)، كذلك الرواية التالية باسم الوليد بن مسلم (ت ١٩٤هـ) من دمشق. يروى أنَّ مالكًا سأله هل يذكر أهل بلدك أبا حنيفة؟، فعندما قال نعم قال له: ينبغي ألا يبقى فيها أحد.

(٢) انظر أعلاه، (ص/ ٩).

(٣) اقتبست هذه الأبيات محل الجدل عن رفاعة بك الطهطاوي.

Al Arabi Library PDF

ولقد مهد لنا عدد من المستشرقين الهولنديين سبيل الاطلاع على حياته وأنشطته الأدبية والشرعية من خلال مصنفاتهم الرائعة. ويمكن تجويد البيبليوغرافيا الخاصة بمصنفاته من خلال إضافة بعض التفاصيل البسيطة، وقد وضعت في الحاشية التفسيرية(١) بعض الملاحظات حول مؤلفات ابن حزم التي أرى أنَّها لم تذكر والتي اكتشفتها خلال اهتمامي بهذا الكاتب البارز.

منهجه المعادي للمالكية والحنفية

كان ابن حزم في زمنه حامل لواء أهل الظاهر في معارضة المذاهب السنية السائدة، لكنَّه لم يكتف بمخالفة المذاهب الفقهية، بل أدخل الظاهرية في الجدل العقدي. لقد خصصنا هذه الأقسام من دراستنا لفقه المذهب الظاهري في علاقته بالمذاهب الأخرى السائدة التي ترى القياس، ولقد أتينا في سياق ذلك على ذكر اسم ابن حزم غير مرة. يقوم المنهج الفقهي لابن حزم على نفي القياس مطلقًا ورفض التسليم بالتفسيرات الفقهية التي ظهرت بعد نشأة المذهب الظاهري. كان ابن حزم كثير الوقيعة بمذهبي مالك وأبي حنيفة على حد سواء على الرغم من الاختلاف المعروف في المنهج الفقهي بين الاثنين. فمالك اعتدنا على تصنيفه من أهل الحديث من بعد (فون كريمر)، بينما أبو حنيفة فقد عرفت مدرسته بمدرسة الرأي. عُرف عن ابن حزم التعنت والمعاندة وقد تجلى موقفه من أحد عتاة أئمة الحديث في حديثه التالي عنه: «لما شعر الإمام مالك

---

(١) تتضمن الأحاديث روايات متضاربة عن ظروف حج النبي وعمرته. انظر:
Snouck-Hurgronje, Het *Mekkaansche Feest*, p. 85 ff.

كتب ابن حزم مصنفًا خاصًا يجمع فيه بين مختلف تلك التناقضات: «وقد جمع بينها أبو محمد ابن حزم الظاهري في كتاب صنفه في حجة الوداع خاصة وادعى أنه -ﷺ- كان قارنا وتأول باقي الأحاديث». [النووي، (٣/ ١٦٣)].
فهذا ابن حزم الذي انخرط مرات ومرات في خصومات شخصية مع الأشاعرة والمعتزلة والنصارى واليهود والمفكرين الأحرار، صنف كذلك كتبًا تتطرق على مواضيع جدلية مخصوصة. وقد صنف كتابًا في ذم ابن نغريلة اليهودي. [انظر مقالي: Proben muhammedanischer Polemik gegen den Talmud", I, in Kobak's Jeschurun, VIII (1872), p. 81.
يوجد أيضًا كتيب في ذم كتاب (العلم الإلهي) للطبيب محمد الرازي، والذي نفى فيه ابنُ حزم أن يكون العالم مُحدَثًا وأن له مدبِّرًا لم يزل، إلَّا أن النفس والمكان المطلق وهو الخلا والزمان المطلق لم يزل معه. [الملل، (١/ ٢ أ)]، انظر: نفسه (ص ١٣ أ)، حيث يوجد اقتباس من هذا الكتيب.
صنف أيضًا في ذم المتكلم عطاف بن دوناس من القيروان الذي دافع عن أطروحة أن الإيمان إقرار قلبي فحسب: «ولنا كتاب كبير نقضنا فيه أهل شبه هذه المقالة الفاسدة، كتبناه على رجل من المتكلمين يسمى «عطاف بن دوناس» من أهل قيروان أفريقية». (٢/ ١٠ أ).

Al Arabi Library PDF

بدنوِّ أجله قال: والله لوددت أني ضربت بكل مسألة أفتيت فيها برأيي بسوط، ووددت أني لا أقف أمام رسول الله وقد قلت في دين الله برأيي أو بخلاف نصوص شريعته»[1]، ينقل ابن حزم هذه الرواية المزعومة عن مالك ليظهره في مظهر من يجلد ذاته على القول بالرأي، بينما لا تمثل هذه الرواية في حقيقتها غير تهمة يوجهها أهل الظاهر إلى مسيرة الامام مالك أكثر الفقهاء تعظيمًا للسنة والأثر. أما مع أبي حنيفة، فقد كان ابن حزم فجّ العبارة؛ لأنَّه المؤسس الحقيقي لفقه القياس في نظره. ويروى عن ابن حزم نظمه لهذه الأبيات في ذم أبي حنيفة:

إِنْ كُنْتِ كَاذِبَةً بِمَا حَدَّثْتِنِي ... عَلَيْكِ إِثْمُ أَبِي حَنِيفَةَ أَوْ زُفَرْ
فالْوَاثِبِينَ عَلَى الْقِيَاسِ تَمَرُّدًا ... وَالرَّاغِبِينَ عَنِ التَّمَسُّكِ بِالْأَثَر

وقد رد عليه أحد الحنفية مادحًا أبا حنيفة ومذكِّرًا إياه بأن إعمال القياس لم يكن إلا عند عدم النص:

مَا كَانَ يَحْسُن يَا ابْنَ حَزْمٍ ذَمُّ مَنْ ... حَازَ الْعُلُومَ وَفَاقَ فَضْلًا وَاشْتَهَر
فَأَبُو حَنِيفَةَ فَضْلُهُ مُتَوَاتِر ... وَنَظِيرُهُ فِي الْفَضْلِ صَاحِبُهُ زُفَر
إِنْ لَمْ تَكُنْ قَدْ تُبْتَ مِنْ هَذَا فَفِي ... ظَنِّي بِأَنَّكَ لَنْ تُبَاعِدَ مِنْ سَقَر
لَيْسَ الْقِيَاسُ وَقَدْ تَكُونُ أَدِلَّةٌ ... لِلْحُكْمِ مِنْ نَصِّ الْكِتَابِ أَوِ الْخَبَر
لَكِنَّ مَعْ عَدَمٍ تُقَاسُ أَدِلَّةٌ ... وَبِذَاكَ قَدْ وَصَّى مُعَاذًا إِذْ أَمَرْ[*2]

فُقدت مصنفات ابن حزم الفقهية جميعها، ولم يصلنا من فقهه سوى بعض ما ورد في كتابه «المحلى»، ولم نظفر حتى بمصنفه الذي بين فيه موقفه من طرق الاستنباط الفقهي السائدة في زمنه، وهو مصنف يحيل عليه ابن حزم كثيرًا في كتابه المهم الوحيد

---

(١) «إبطال»، (ص/ ١٢ ب)، الشعراني، (١/ ٦٥)، في نفس الكتاب نجد في (ص/ ٦٩) أيضًا الرواية (عن وليد بن مسلم)، (ت ١٩٤هـ)، (وهو من دمشق) التي يسأل فيها مالك وليد بن مسلم عن ذكر أهل بلده لأبي حنيفة، فلما قال له نعم، قال ينبغي أن تغادروا هذا البلد.

(٢*) «نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة» (٣/ ٣٧١ ط. الحلبي، ت: عبد الفتاح الحلو)، وفي «خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر» (٢/ ٣٠٨)؛ لكن فيه: «لَيْسَ الْقِيَاسُ مَعْ وُجُودِ أَدِلَّةٍ».

Al Arabi Library PDF

الذي لم يلحقه التلف[1] ولعل ما وفر لنا بديلًا إلى حد ما هو كتابه الذي يحمل عنوان (إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل) الذي اتخذ فيه موقفًا جدليًا حادًا في مواجهة المدارس المؤيدة للقياس ومنهجيتهم في استنباط الأحكام. كان ابن حزم يتطلع إلى أن يكون حرًا، فارتأى أن يكون له منهج خاص، وفقه مستقل[2]، حتى إنَّه تجاهل أدلة إمام المذهب الظاهري داود نفسه[3]. وقد أنشأ أتباعه، ومعظمهم من أهل المغرب، فرقة مستقلة ضمن المذهب الظاهري أطلقت على نفسها اسم الحزمية[4]، وخالفت طريقة أهل الظاهر الأصلية في بعض المسائل. وهذا هو مقصود البعض من قولهم إن بعض أتباع الظاهرية ينتسبون إليها على طريقة ابن حزم. وقد دعا ابن حزم بأن يُعمل بالمبادئ الفقهية الظاهرية كما كانت في صيغتها الأولى، أي قبل أن يقبل داود نفسه بالقياس في مرحلة لاحقة. لقد تعرضنا في موضع سابق إلى هذا الصنف من المغالطات، التي استعملها ابن حزم للحضِّ على التشكيك في قاعدة الإجماع التي نفى حجيتها مرات عدة. لم يتفرد ابن حزم بما ذكرناه فحسب، بل كان كذلك أول من طبق مبادئ أهل الظاهر على المسائل العقدية. مثلت المسائل العقدية المحور الأبرز في كتابه الملل والنحل، كما نجد في الكتاب بعض الإشارات التي تتيح فهم تصورات ابن حزم لأهم المسائل الفقهية. ينهي ابن حزم عرضه لرسالة النبي محمد في كتابه المهم هذا على النحو التالي:

مكانته الاستثنائية ضمن المذهب الظاهري - الحزمية، فرع من المذهب الظاهري

«والحمد لله رب العالمين، عدد خلقه، ورضا نفسه، وزِنَةَ عرشه، ومداد كلماته، على ما وفَّقَنا له من الملة الإسلامية، ثم على ما يسَّرنا عليه من النِّحْلَة الجماعية السنية، ثم على ما هدانا له من التدين والعمل بظاهر القرآن وبظاهر السنة الثابتة عنه -ﷺ- عن باعثه - ﷻ - ولم يجعلنا ممَّن تقلد أسلافه وأحباره دون برهان قاطع وحجة قاهرة ولا

(١) «الحكم في أصول الأحكام»، حاجي خليفة، (١/ ١٧٦)، (رقم/ ١٦٥). بخصوص مسألة الاستدلال بالشاهد على الغائب يحيل ابن حزم على هذا الكتاب، (١/ ٢٠١ ب)، (٢/ ٦٩ أ)، حول من لم يبلغه الدعوة هل هو مكلف.

(٢) يتحدث علماء المسلمين عادة عن ابن حزم باعتباره الإمام الذي جوّز استعمال المعازف وآلات اللهو.

(٣) ابن خلدون، «المقدمة»، (ص/ ٣٧٣): وصار إلى مذهب الظاهر ومهر فيه باجتهاد زعمه في أقوالهم وخالف إمامهم داود.

(٤) ابن الأثير، (١٢/ ٦١): وكان بالمغرب منهم خلق كثير يقال لهم الحزمية منسوبون إلى ابن حزم.

Al Arabi Library PDF

ممن يتبع الأهواء المضلة المخالفة لقوله ولقول نبيه -ﷺ- ولا ممن يحكم برأيه وظنه دون هدى من الله ورسوله، اللهم كما ابتدأنا بهذه النعمة الجليلة فأتمها علينا وأصبنا إياها ولا تخالف بها عنا حتى تقبضنا إليك ونحن مستمسكون بها فنلقاك بها غير مبدِّلين ولا مغيِّرين اللهم آمين يا رب العالمين»[1].

الخصوص والعموم

ويثبت ابن حزم في موضع آخر، في سياق حديثه عن قضية خلق الأفعال، كيف جانب المعتزلة الصواب في تفسير الآيات القرآنية التي يتخذها أهل الأثر حجة على صحة أقوالهم. ثم يناقش الآية (٤٩ من سورة القمر): ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾، وهي آية لا يقر المعتزلة بعمومها؛ بل يرونها خاصة بواقعة مخصوصة بعينها. ويبدو لي أنَّ الأشعري قد سلك هذا المسلك في تفسير القرآن والمنافحة عنه في مصنفيه «في إن القياس يخصص ظاهر القرآن»، و«كتاب في الأخبار وتخصيصها»، وبالنسبة إلى المصنف الثاني فقد ترجمته بـ (Über die Traditionen und ihre Spezialisierung)، ويقابله في الإنجليزية (On traditions and their specialization)، خلافًا لسبيتا الذي ترجمه بـ (Über die traditionen und ihre spezielle eigentümlichkeit)، ويقابله في الإنجليزية: (On traditions and their particular characteristics). من المعلوم أنَّ قضية العموم والخصوص اكتسبت أهمية بالغة عند كل من اشتغل بمبحثي تأويل القرآن والسنة، من ناحية، وبالقضايا الفقهية والعقدية، من ناحية أخرى. فهل يجوز صرف الحكم العام عن معناه الحقيقي وهو العموم وحصره في واقعة مخصوصة؟ وإذا جاز ذلك، فما وجه إباحته أو ما هي الحاجة الماسة إلى هذا التخصيص؟ وهل يجوز أن يخصِّص الحديث النبوي أو القياس حكمًا عامًّا مستمدًا من النص القرآني؟ وهل توفر الصيغة التي كُتبت بها الآية نفسها معيارا نحكم به عليها بالعموم أو الخصوص؟ لقد اهتمت المصنفات الأصولية بهذه الأسئلة والقضايا ذات

---

(١) كتاب الملل، (١/ ١٢٧ أ): والحمد لله رب العالمين عدد خلقه ورضاء نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته على ما وفقنا إليه من الملة الإسلامية، ثم على ما يسرنا عليه من النحلة الجماعية السنية، ثم على ما هدانا له من التدين والعمل بظاهر القرآن وبظاهر السنن الثابتة عنه -ﷺ- عن باعثه - ﷻ - ولم يجعلنا ممن يقلد أسلافه وأحباره دون برهان قاطع وحجة قاهرة ولا ممن يتبع الأهواء المضلة المخالفة لقوله وقول نبيه -ﷺ- لا ممن يحكم برأيه وظنه دون هدى من الله ورسوله اللهم كما ابتدأتنا بهذه النعمة الجليلة فأتمها علينا وأصحابنا إياها ولا تخالف بها عنا حتى تقبضنا إليك ونحن متمسكون بها فنلقاك بها غير مبدلين ولا مغيرين اللهم آمين رب العالمين.

Al Arabi Library PDF

الصلة وعلاقتها بمنهجية التفسير وفصّلت فيها القول. لكن بعض العلماء نقضوا المبحث برمته حين قالوا: إن اللفظ اللغوي لا يمكن أن يفيد العموم مطلقًا؛ إذ ليس للعموم صيغة في لغة العرب، والصيغ كلها مشتركة بين العموم والخصوص. أما الجزم بأنَّ قولًا ما يفيد العموم فيقتضي الإتيان بدليل منفصل، يثبت أن ذلك القول لا يتعلق بواقعة مخصوصة. ويعد أبو الحسن الأشعري رائد وممثل هذا الرأي المعروف بالواقفية[1].

أمَّا ابن حزم فهو من القائلين بأن سلوك هذا المسلك في التفسير تعسف لا مبرر له، وقد شنّع عليهم كعادته في التشنيع على مخالفيه. وقد بدا أنَّ ابن حزم شرع في توسيع نطاق الآراء التي رسّخها داود الظاهري في مصنف لا نعرف عنه سوى عنوانه[2]، وقد خالف ابنُ حزمٍ منهجَ الأشاعرة في تفسير القرآن مخالفةً صريحة، حين شدّد على أنّ عامَّ القرآن يبقى علىٰ عمومه حتى يَرِدَ دليل على تخصيصه ونفي التعميم. وفي المقابل فإن المذاهب التي ترى القياس تميزت في تأويلها للأحكام الواردة في القرآن والسنة (هذه الأحكام يحملها الظاهرية على عمومها) بحملها على الخصوص باعتبارها تعالج وقائع فردية عارضة ولا ينبغي تعميمها دون أن يعني هذا التزامهم وتقديسهم للمذهب الهدام للأشعري في هذا الخصوص. وقد تعمد هذه المذاهب إلى سلوك هذا المنهج في التأويل بمجرد اعتماد القياس وفقًا لقاعدة (القياس يُخَصِّصُ النص)، ويقر ابن حزم بأن هذا المنهج يهدد صدقية الاستنباطات الفقهية قائلًا: «بل كل عموم فعلى ظاهره حتى يقوم برهان بأنه مخصص أو أنه منسوخ. ولو كان غير هذا لما صحت حقيقة في شيء من أخبار الله تعالى ولا صحت شريعة أبدًا؛ لأنَّه لا يعجز أحد في كل أمر من أوامر الله تعالى وفي كل خبر من أخباره -ﷺ- أن يحمله على غير ظاهره وعلى نقض بعض ما يقتضيه عمومه وهذا عين السفسطة والكفر والحماقة، ونعوذ بالله من

---

(١) «الورقات»، (ص/ ١٨ أ): وحكي عن الشيخ أبي الحسن الأشعري أنَّه قال ليس للعموم صيغة في لغة العرب، وحكي عنه أن هذه الصيغ (مخ. الصيغة)، [يعني: الاسم الواحد المعرف بالألف واللام، واسم الجمع المعرف بالألف واللام، والأسماء المبهمة كـ(من) يعقل، و(ما) فيما لا يعقل، و(أي) في الجميع و(أين) في المكان و(متى) في الزمان و(ممَّ) في الاستفهام و(لا) في النكرات]، مشتركة بين= =العموم والخصوص، فيجب التوقف عند ورودها حتى يعلم المراد بدليل منفصل، وتبعه جماعة من أهل الأصول في هذا المذهب فسموا الموافقية لتوقفهم في المراد بهذه الصيغ على الإطلاق.

(٢) «الفهرست»، (ص/ ٢١٧، ١٤): كتاب الخصوص والعموم.

Al Arabi Library PDF

الخذلان»(١)، ولهذا صلة وثيقة بمنهج ابن حزم في التأويل الذي يقضي بـ «وجوب حمل كلام الله على ظاهره»، وهو منهج لم يفتأ ابن حزم يكرره في مواضع متفرقة من مصنفاته الرئيسية. وحمل الكلام على ظاهره فرض لا يجوز تعديه إلا بدليل قاطع من كتاب الله أو الإجماع (إجماع الصحابة) أو ضرورة عقل يصرف النص عن معناه الظاهر(٢)؛ «لأنَّ كلام الله تعالى وأخباره وأوامره لا تختلف، والإجماع لا يأتي إلَّا بحق، والله تعالى لا يقول إلا الحق، وكل ما أبطله برهان ضروري فليس بحق»، ويحسن التنبيه إلى أن ابن حزم لا يعني بالدليل القاطع الجدل الكلامي. فإن ابن حزم كما سنرى ظل يناضل لأجل منع استخدام الكلام في حسم الإشكاليات الدينية؛ سواء أتعلق الأمر بالمسائل الفقهية أو العقدية. وينبغي أن نشير هنا إلى أن ابن حزم أورد منهجه التأويلي الآنف الذكر في سياق عرضه لطبيعة العلم الإلهي. وقد توجه بالخطاب إلى فئة المتعصبين الذين أوجبوا ضرورة أن يكون علمُ الله غيرَه مستندين إلى الآية (٢٥٥ من سورة البقرة): ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾. وقد استنتجوا استنادا إلى هذه الآية أن علم الله قابل للقسمة فهو إذن حادث مخلوق. وردا على ذلك يشرح ابن حزم المعني الحرفي لعبارة «من علمه»، قائلًا إنَّما المراد أنَّنا لا يمكن أن نعلم شيئًا عن طبيعة الله إلَّا ما علَّمنا هو إياه(٣)، يتبين إذن أنَّ الذين يشنّع عليهم ابن حزم بسبب امتناعهم عن الأخذ بالظاهر لا يقلون عنه ظاهرية في الكثير من الأحيان، وأن تأويل الأحكام يخضع غالبًا لميول المفسّر لا غير.

هناك مسألة وثيقة الصلة بمنهج التأويل عند ابن حزم، وهي من لوازم مذهبه، ونقصد بها على وجه الخصوص المبدأ القاضي بألّا تفسر الألفاظ المستعملة في النصوص إلا وفق دلالتها اللغوية، «وحمل الكلام على ظاهره الذي وُضِعَ له في اللغة

(١) ابن حزم، نفسه، (ص/ ١٩٣ ب): بل كل عموم فعلي فظاهره حتى يقوم برهان بأنَّه مخصوص أو أنه منسوخ... ولو كان غير هذا لما صحت حقيقة في شيء من أخبار الله تعالى ولا صحت شريعة أحدًا؛ لأنَّه لا يعجز أحد في كل أمر من أوامر الله تعالى وفي كل خبر من أخباره - ﷺ - أن يحمله على غير ظاهره وعلى نقض (مخ. بعض) ما يقتضيه عمومه وهذا عين السفسطة والكفر والحماقة ونعوذ بالله من الخذلان.

(٢) ضرورة حس، في موضع آخر (ص ١٩٥ أ)، حيث هذا الحكم مكرر، تستعمل عوضا عن عبارة (ضرورة عقل).

(٣) (١/ ١٤٣ ب).

Al Arabi Library PDF

فرضٌ لا يجوز تعدِّيه إلا بنص أو إجماع؛ لأن من فعل غير ذلك أفسد الحقائق كلها، والشرائع كلها والمعقول كله. ومن أحال شيئًا من الألفاظ اللغوية عن موضوعها في اللغة بغير نص محيل لها بإجماع من أهل الشريعة، فقد فارق حكم أهل العقول والحياء، وصار في نصاب من لا يُتكلَّم معه، ولا يُعْجِز أحدًا أن يقول الصلاة ليست ما تعنون بها، وإنَّما هي أمر كذا، والماء هي الخمر، وفي هذا بطلان الحقائق كلها». ويضيف ابن حزم أن ليس لأحد أن يصرف اللفظ عن دلالته في اللغة برأيه. ولا يخفى عنا طبعًا أن الخائضين في الجدل العقدي يتخذون التعريف اللغوي حجة خاصة عندما يتعلق الأمر غالبًا بالمناقرات العقدية المستفيضة. وقد استخدم ابن حزم - على سبيل المثال - الحجة اللغوية ذاتها والنص الآنف الذكر نفسه في دحض تأويل المعتزلة للفظ (أضلّ) تأويلا مخالفا لدلالته المتعارف عليها من أجل تنزيه الله عن إضلال الناس. (تتكرر عبارة «أضلّ الله» كثيرًا في القرآن عند الحديث عن علاقة الله بالبشر). (وقال بعضهم معنى ذلك أن الله تعالى سماهم ضالين وحكم أنهم ضالون وقال بعضهم معنى أضلهم أتلفهم كما تقول أضلت بعيري)، «هذا هو الضلال حقًّا، وهو أن يحملهم اللجاج والعمي في لزوم أصل قد ظهر فساده وتقليد من لا خير فيه من أسلافهم، على أن يدعوا أنَّهم لا يعرفون ما معنى الإضلال والختم والطبع والأكِنَّة على القلوب، وقد فسر الله كل ذلك تفسيرًا جليًا، وأيضًا؛ فإنَّها ألفاظ عربية معروفة المعاني في اللغة التي نزل بها القرآن، فلا يحل لأحد صرف لفظة معروفة المعنى في اللغة عن معناها الذي وضعت له في اللغة ....، إلخ»[1].

قد لا يكون مجديًا الإسهاب في عرض مختارات من مصنفات ابن حزم إمعانًا في بيان مبدئه القائم على الاستناد إلى الدلالة اللغوية في تأويل النصوص الشرعية. فإن فيما أوردناه سلفًا من مقتطفات غُنية عن مزيد إيضاح هذا المبدأ. ولكن قبل المضيِّ قدمًا في بيان مذهب ابن حزم العقدي نودُّ أن نسرد ملاحظة على صلة بهذا الموضوع.

(١) (ص/ ١٨٩ ب): كل ميسر لما خلق له إن الهدى والتوفيق هو تيسير الله تعالى المؤمن للخير الذي له خلقه وتيسيره الفاسق للشر الذي [له] خلقه، وهو موافق للغة والقرآن والبراهين الضرورية العقلية ولما عليه الفقهاء والأئمة المحدثون من الصحابة والتابعين ومن بعدهم وعامة المسلمين، حاشا من أضله الله على علم من أتباع العيَّارين الخُلَعَاء؛ كالنَّظَّام والعَلَّاف وثُمَامة والجاحظ.

Al Arabi Library PDF

فإن مُعوَّل ابن حزم في الاستناد إلى المعنى الظاهر في تأويل النصوص الشرعية ليس هو ذاته مُعوَّل اللغويين، ذلك أنَّه لا يفسر الألفاظ والعبارات بالاعتماد على معانيها في الشعر القديم وفي أمهات المصنفات العربية، بل على معانيها اللغوية الواردة في القرآن. فهو يرى أن الشعر القديم وأمهات المصنفات لا يمكن بأي حال أن يُهتدى بها في تعريف المصطلحات العقدية. وأكثر ما يَظهر رأي ابن حزم هذا في القسم الذي خصّصه لتعريف مفهوم الإيمان. لقد تباينت مواقف ممثلي المذاهب العقدية المختلفة بشأن هذه المسألة التي عُدّت أهم مسألة عقدية على الإطلاق. فذهبت طائفة إلى أن الإيمان هو معرفة الله بالقلب دونما إقرار باللسان أو عمل بالجوارح (وهذا قول جهم بن صفوان والسمرقندي والأشعري)؛ وقالت طائفة أخرى إنَّه إقرار باللسان لا حاجة فيه إلى الاعتقاد القلبي والعمل بالجوارح، (وهذا قول ابن كَرَّام والسجستاني)؛ إلَّا أنَّ آخرين ذهبوا إلى أن الإيمان تصديق بالقلب واللسان معًا دون العمل بالأركان، (وهذا قول أبي حنيفة وجماعة من الفقهاء). وأما ابن حزم فيرى أن الإيمان اعتقاد وإقرار وعمل، وأن من يُخِلّ بشروط الإيمان الثلاثة ليس أهلًا لأن يسمى مؤمنًا، لكن إيمانه يزيد وينقص بقدر امتثاله تلك الشروط. يمكن تلخيص رفض ابن حزم لرأي مناوئيه على النحو التالي: يستند المخالفون إلى اللغة فيعرّفون الإيمان بالتصديق؛ والتصديق هو الإقرار بحقيقة الشيء أيًّا كانت. لكن العرب الذين ولَّدوا هذه الكلمة لم يكونوا يعلمون مراد الإسلام من كلمة الإيمان؛ إذ لو علموا مراده ما كفروا بالله وبالرسول عند ظهور الإسلام. فمن العبث اتخاذ اللغة مرجعًا حين البتّ في مسائل الاعتقاد. ولا يجوز العودة إلى اللغة لتحديد معنى الفعل (آمن)؛ إذ لا يحل لأحد خلاف الله تعيين دلالة هذا الفعل وهذه النصوص (التي يتعين أن يقر الجميع بأنها وحي إلهي) تجعل الأعمال الصالحة داخلة في مسمّى الإيمان؛ فإنَّ الله خالق اللغة وأهلها فهو أملك بتصريفها وإيقاع أسمائها على ما يشاء، ولا عجب أعجب ممَّن أوجد لامرئ القيس أو لزهير أو جرير أو الحُطَيْئَة والطِّرْمَاح، أو لأعرابيٍّ أسدي أو أَسْلَمِيٍّ أو تَمِيمِيٍّ، أو من سائر أبناء العرب= لفظًا في شعر أو نثر جعله في اللغة، وقطع به ولم يعترض فيه، ثم إذا وجد لله خالق اللغات وأهلها كلامًا لم يلتفت إليه، ولا جعله حجةً، وجعل يصرفه عن وجهه، ويحرِّفه عن مواضعه، ويتحيَّل في إحالته

Al Arabi Library PDF

عمَّا أوقعه الله عليه. وإذا وجد لرسول الله -ﷺ- كلامًا فعل به مثل ذلك. وتالله لقد كان محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم قبل أن يكرمه الله تعالى بالنبوة وأيام كونه فتى بمكة -بلا شك عند كل ذي مُسْكَة من عقل- أعلمَ بلغة قومه، وأفصح فيها، وأولى بأن يكون ما نطق به من ذلك حجة من كل خندفي وقَيْسي وربيعي وإيَادِيّ وتميمي وقُضَاعي وحِمْيَرِي، فكيف بعد أن اختصَّه الله تعالى للنذارة، واجْتَبَاه للوساطة بينه وبين خلقه، وأجرى على لسانه كلامَه، وضمِنَ حفظه وحفظ ما يأتي به. فأي ضلال أضل ممن يجعل شعر لبيد بن ربيعة وأبي زياد الكلابي وابن الأحمر[١]، وما يحويه من شذوذات لغوية؛ حجةً عند تفسير معاني الكلمات العربية النادرة. فهل نحن مخطئون إذ أوقعنا اسمَ الإيمان على ما أوقعه عليه الله ورسوله محمد بن عبد الله القرشي، المسترضع في بني سعد بن بكر بن هوازن[٢]؟

هكذا دافع ابن حزم عن مبدئه القاضي بالتمييز بين المعنى اللغوي المجرد والمعنى اللغوي الشرعي. وقد تبنى هذه المقاربة المعجمي وأستاذ فقه اللغة ابن فارس في أحد أقسام كتابه «فقه اللغة»[٣]، وقد استفاض السيوطي في بيان هذه المقاربة في فصل ثري من فصول موسوعته «المزهر في علوم اللغة»، (وهي مرجع ممتاز لدراسة فقه اللغة العربية)، وقدَّم براهين قاطعة عليها استقاها من الأدبيات الشرعية[٤]، وكان الجاحظ، الذي طبَّقت شهرَتُه الآفاقَ قبل ظهور السيوطي بردح من الزمن، أول من وضع لبنات هذا الصنف من المباحث حين تناول مسألة فقه اللغة في أحد الملحقات الشيقة، حيث كان له قصب السبق في التدليل على أن ظهور دلالات جديدة للكلمات في الأدبيات الشرعية راجع لتأثير الإسلام[٥]، وتكتسي الدراسة الشاملة لهذا الفصل من تاريخ فقه اللغة العربية أهمية بالغة كذلك في إماطة اللثام عن التاريخ الديني للعرب،

(١) تذكر الأبيات ذات العلاقة هنا بالتفصيل.
(٢) نفسه، (ص/ ٣ ب). الجملة الختامية تبدو تلميحًا للكلام المنسوب إلى النبي: «أَنَا أَعْرَبُكُمْ، أَنَا قُرَشِيٌّ، وَاسْتُرْضِعْتُ فِي بَنِي سَعْدِ بْنِ بَكْرٍ» (Ibn Hish).
(106) am, Leben Muhammad's, p.
(٣) انظر دراستي: Beiträge zur Geschichte des Sprachgelehrsamkeit, no. 3, p. 17.
(٤) «المزهر في علوم اللغة»، (١/ ١٥١، وما يليها).
(٥) كتاب الحيوان، (ص/ ٥٨ ب، وما يليها).

Al Arabi Library PDF

لاسيما فيما يتعلق بالمقارنة بين المفاهيم الأخلاقية والدينية السائدة لديهم قبل ظهور الإسلام وبعده. وعلى الرغم من أن دراسة هذه المفاهيم دراسةً مفصلة انطلاقًا من معرفتنا بفقه اللغة أمر مطلوب؛ فإنَّنا لن نخوض غِمَارَه في كتابنا هذا؛ لأنه يستلزم بحثًا مستقلًّا. لقد اهتممنا إلى هذا الحد من عملنا بالفقه الإسلامي على وجه الخصوص، ولذلك يمكن القول: إنَّ الاختلاف بين الاستعمال اللغوي والاستعمال الشرعي للألفاظ صار واقعًا يقر به عامَّةُ علماء الشريعة. وبصفة عامة، قبل هؤلاء بالقاعدة الأصولية التي تجعل «حَمْل اللفظ على الحقيقة الشرعية مقدَّمًا على حَمْلِه على الحقيقة اللغوية». فكلما جد خلاف فقهي، وكان الفصل فيه متوقفا على تحديد دلالة لفظة ما، تعين النظر في دلالتها الشرعية فحسب دونما اعتبار لدلالتها اللغوية. سنورد فيما يلي مثالا يوضح إعمال الفقهاء هذه القاعدة على نحو بارع. يتعلق المثال بمسألة الطلاق في الشريعة الإسلامية؛ إذ بات معلومًا أن الطلاق يصير بائنًا حين التلفظ بكلمة الطلاق ثلاث مرات متفرقة. وفي هذه الحالة لا يجوز للزوج أن يراجع زوجته إلا بنكاح التحليل. ومن المعلوم أيضًا أنَّه لا يجوز للزوج إيقاع الطلاق حين تكون الزوجة حائضًا. والسؤال المطروح هنا هو التالي: «هل يقع الطلاق حين يتلفظ الزوج بكلمة الطلاق ثلاث مرات متفرقات إحداها أثناء حيض الزوجة؟ ولئن كان الجمهور من المذاهب الأربعة والبخاري يرون أن الطلاق يقع؛ فإنَّ الظاهرية في المقابل لا يعتدون بطلاق الحائض شأنهم شأن فقهاء الشيعة. إنَّ الفصل في هذا الجدل متوقف على تفسير النصوص ذات العلاقة وأهمها الحديث التالي: عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - أنَّه طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر لرسول الله -ﷺ- فتغيظ منه رسول الله -ﷺ- ثم قال: ليراجعْها». إن تفسير لفظ «يراجعها» تفسيرًا لغويًّا يفضي بنا إلى القول إنَّ الطلاق في هذه الحالة لا يقع؛ لأن الفعل (رجع) يعني العودة إلى ما كان عليه الشخص قبلئذ، أي حالة عدم الطلاق. لكن الفقهاء يقولون إن الرجوع غير ممكن ما لم يسبقه الطلاق، أي إن الطلاق في هذه الحالة يقع. وبهذا المعنى فإن الطلقتين الأولى والثانية اللتين سبقتا الطلاق البائن هما من الطلاق الرَّجْعِي. فإن هذا المعنى الفقهي ينبغي أن يكون مقدَّمًا

Al Arabi Library PDF

على المعنى اللغوي حين يتعلق الأمر بالمسائل الفقهية[1].

انتهينا في تحليلنا السابق إلى أن الفقهاء يعملون قاعدة فقهية تقضي بأن يقدَّم المعنى الشرعي للفظ على معناه اللغوي؛ إلَّا أنَّنا سنعود الآن إلى مناقشة رأي ابن حزم في مسألة الإيمان. يعترض ابن حزم على احتجاج أحد المذاهب بمبادئ فقه اللغة في تعريف الإيمان بكونه إقرارا باللسان وحسب من خلال الإحالة إلى بيت شعر للشاعر العربي النصراني الأخطل. لم يكن اعتراض ابن حزم عاديًّا؛ بل بلغ اندفاعه وتعصبه إلى رأيه حدودهما القصوى: «فجوابنا على هذا الاحتجاج أن نقول ملعون ملعون قائل هذا البيت، وملعون ملعون من جعل قول النصراني حجة في دين الله - تعالىﷺ - وليس هذا من باب اللغة التي تحتج بالأعرابي حتى لو كان كافرًا؛ فإنَّما هي قضية عقلية، فالعقل والحس يشهدان بكذبه في هذا البيت، وقضية شرعية فالله تعالى أصدق من النصراني اللعين؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [سورة آل عمران الآية ١٦٧]. فأخبر -ﷺ - أن من الناس من يقول بلسانه ما ليس في قلبه بخلاف قول الأخطل في بيته المذكور. فنحن نصدق الله تعالى ونكذب الأخطل ولعن الله من جعل الأخطل حجة يرد بها قول الله - ﷺ -»[2]. إنَّ إلقاء نظرة فاحصة على تاريخ الجدل بشأن ماهية الإيمان يفضي إلى طريقين اثنين: أما الأول فهو أن نعرفه بالتصديق استنادًا إلى معناه اللغوي، وأما الثاني فهو أن نقرن بين التصديق باللسان وعمل الجوارح. لكن اللافت أن هذا الجدل لم يسلم بدوره من دخول الأحاديث الموضوعة عليه لنصرة هذا الرأي أو ذاك. فقد أورد المسعودي[3] في كتابه مروج الذهب حديثًا يملي فيه النبي على علي بن أبي طالب ما يلي: «الإيمان ما وَقَرَتْه القلوب وصدقته الأعمال، والإسلام ما جرى به اللسان وحلت به المناكحة»، وتساورني الشكوك بأنَّ الغرض من الربط بين التصديق والأعمال هو الجمع بين التعريف اللغوي ومبدأ ضرورة العمل الصالح، وأن وضع هذا الحديث المختلق والمتحيز راجع ربما إلى النزعة إلى الجمع بينهما.

---

(١) كتاب الطلاق، (رقم/ ٢)، انظر: (رقم/ ٤٤)، والقسطلاني، (٨/ ١٤٣).

(٢) كتاب الملل، (٢/ ١٥ ب):

(3) *Muruj*, VII, Paris ed., p. 383.

Al Arabi Library PDF

الظاهرية مذهب فقهي لا عقدي

لقد تعذر علينا في الفقرة السابقة أن نفصل بين وجهة نظر ابن حزم الفقهية ووجهة نظره العقدية؛ ولذلك فقد اضطررنا إلى التطرق إلى الجانب العقدي. ولكن هل يمكن الجزم فعلًا بوجود مذهب عقدي ظاهري كما نجزم بوجود مذهب فقهي ظاهري. لقد عرفت الظاهرية دومًا بكونها مذهبًا فقهيًا، فلم ينسبها أحد إلى المذاهب العقدية أو غيرها، وقد بات معلومًا أن اختلافها عن بقية المذاهب الفقهية ينحصر في بعض الفروع الفقهية العملية. وبالإضافة إلى ذلك: فإنَّ المذهب الظاهري لا يصنَّف أيضًا في عداد المذاهب الكلامية؛ إذ لو أجرينا دراسة مقارنة بين مختلف الآراء العقدية التي حملها أشهر علماء الظاهرية على مرِّ العصور، لوجدنا أنَّ هؤلاء قد حملوا أشد الآراء تضاربًا على الرغم من كونهم جميعًا من أهل الظاهر. فلئن كان ابن حزم - على سبيل المثال - ينكر على مثبتي الصفات الإلهية، عادًّا صنيعَهم مُروقًا وزندقة؛ فإنَّ المقريزي الذي جاء من بعده يثبتها، لكن على طريقة أئمة السلف السابقين لظهور الأشعرية. ومع هذا: نجد أنَّ المقريزي وابن حزم يجتمعان على إنكار اللجوء إلى تأويل النص القرآني تأويلًا مجازيًّا، ومما يُستشهد به كذلك على تضارب آراء علماء أهل الظاهر كذلك موقف ابن حزم من الأشاعرة إبان حكم الموحدين. لقد تبنت دولة الموحدين المذهب الظاهري لأسباب سياسية - وحمت كذلك العقيدة الأشعرية في الآن ذاته[1] - ونجد ابن حزم مرة أخرى يناصب الأشاعرة عداء شديدًا يفوق عداءه للمعتزلة ذاتهم. ولذلك: فإنَّ بعض المتصوفة القريبين من ابن حزم صدعوا بالنكير على أهل التصوف وعلى شيعة علي بن أبي طالب على حد سواء، بسبب ما عُرفت به الفرقتان من تأويل باطني وإعراض عن ظاهر القرآن[2]، هل يمكن أن نتصور تناقضًا عقديًّا أعظم من التناقض بين منهج التفسير لدى ابن حزم القائم على التأويل الظاهري للنصوص ومنهج ابن العربي

---

(1) Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, transl. V. Chauvin, p. 377 ff.

(٢) كتاب الملل، (٢/ ١٤٠ ب): واعلموا أن كل من ينتمي إلى دين الإسلام بهذه الكفرات الفاحشة التي ذكرنا من دعوى الربوبية؛ فإنَّما عنصرهم التشيع (مخ. الشنيع)، ومذهب الصوفية؛ لأنَّ كلتا الطائفتين أصحاب تأويلات وخروج عن ظاهر القرآن بدعاويهم الفاسدة ومن قول بعض الصوفية أن من عرف الله - ﷻ - سقطت عنه الأعمال الشرعية، زاد بعضهم: واتصل بالله - ﷻ -. السطر الثاني، مخ. هذه.

Al Arabi Library PDF

مواقف الأئمة القدامى من المسائل العقدية

صاحب الفتوحات والفصوص في تفسيره الذي طبع في مجلدين في مطبعة بولاق[١]؟ عُرف كلاهما بالإنكار على المجسمة، وهما بهذا المعنى يخالفان ظاهر القرآن مخالفة واضحة و(يخرجان) عن دائرة أهل الظاهر. يمكن أن نتخذ هذه الظاهرة شاهدا على قبول المسلمين على مر تاريخهم بمذهب داود الظاهري باعتباره مذهبًا فقهيًّا فحسب لا مذهبًا كلاميًّا[٢]؛ إذ كان لأهل الظاهر مواقف فقهية تعلقت بالفروع لكنهم أعرضوا عن المسائل الكلامية إعراضًا تامًّا؛ ولذلك فإن (هوستما) كان مجانبًا للصواب حين اعتقد أن الظاهرية شددوا على التفسير الحرفي للآيات القرآنية التي ظاهرها التجسيم[٣]. صحيح أنَّ الظاهرية شددوا النكير على من سلك هذا المسلك العقدي التأويلي، لكن أكثر ما ميزهم عن الإسلام السائد لم يكن مواقفهم العقدية القائمة على تأويل النصوص تحديدًا، بل آراؤهم وطريقة نظرهم الفقهي. تنتمي المجسمة إلى طائفة مختلفة تمامًا وينبغي ألا نخلط بينها وبين الظاهرية، لكن ينبغي ألا يمنعنا ذلك من محاولة الإجابة على السؤال التالي: ما هو موقف مؤسس المذهب الظاهري من المسائل العقدية التي زعزعت الوعي الديني في زمنه؟ لو جاز لنا أن نسلم بما ذكره الشهرستاني في عرضه التاريخي لهذه المسألة، لقلنا إنَّ داود بن علي آثر الانكفاء والإعراض عن الخوض في الجدل العقدي، أو ربما هو اتخذ موقفًا سلبيًّا يتوافق مع مواقف أئمة آخرين مثل مالك بن أنس وأحمد بن حنبل. وقد اتسم هذا الموقف بإنكار التأويل المجازي للآيات والأحاديث الموحية بالتجسيم، ولكنَّه اتسم في الآن ذاته برفض تأويلها تأويلًا ظاهريًّا يفضي إلى التجسيم أو تشبيه الخالق بالمخلوق. لم يشأ الأئمة أن يخوضوا في دلالة

(١) دأب المفكرون المسلمون الأحرار على ذكر هذه القصيدة التي نظمها هذا المتصوف. وهي تذكر كثيرًا بأسلوب أبي العلاء المعري وعمر الخيام. لا يمكنني أن أضمن صحتها ولكني أوردها من باب الفضول:

لَقَدْ كُنْتُ قَبْلَ الْيَوْمِ أُنْكِرُ صَاحِبِي ... إِذَا لَمْ يَكُنْ دِينِي إِلَىٰ دِينِهِ دَانِي
وَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلَّ صُورَةٍ ... فَمَرْعًىٰ لِغِزْلَانٍ وَدَيْرٍ لِرُهْبَانِ
وَبَيْتٍ لِأَوْثَانٍ وَكَعْبَةِ طَائِفٍ ... وَأَلْوَاحِ تَوْرَاةٍ وَمُصْحَفِ قُرْآنِ
أَدِينُ بِدِينِ الْحُبِّ أَنَّىٰ تَوَجَّهَتْ ... رَكَائِبُهُ فَالدِّينُ دِينِي وَإِيمَانِي

(٢) المقدسي، (ص/ ٣٧). ابن خلدون، «المقدمة»، (ص/ ٣٧٢).

(3) De *strijd over het dogma*, p. 85.

ربما ظن هوستما أنَّه يحذو حذو أبي الفداء، (٢/ ٢٦٠).

Al Arabi Library PDF

الآيات الموحية بالتجسيم، وقد عبر مالك عن هذا الموقف بجملته المشهورة: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»، وقد بدا كذلك أن الشافعي ذاته الذي حرّم الخوض في علم الكلام[1] كان من أتباع هذا المذهب[2]، ويُعرف هذا المسلك الحذر في التعاطي مع المسائل العقدية بـ «طريق السلامة»، أي الإحجام عن اتخاذ موقف صريح من الجدالات العقدية القائمة بين المذاهب الإسلامية. وهو موقف قد يمثل النواة الأولى لنشأة فرقة إسلامية جديدة. ومع ذلك، فبالنسبة إلى مذهب لا يهتم بالجدل العقدي، بل بالفقه، يمكن أن تكون وجهة النظر هذه كافية.

موقف داود من الجدالات العقدية

لكن توجد دلائل على أن داود بن علي بن خلف الأصفهاني قد أدلى بدلوه في مسألتين من المسائل العقدية المخصوصة، دون أن يقصد مع ذلك التعبير عن وجهة نظر مذهبه الظاهري. لا أدري إن كان بإمكاننا التعويل على رواية السَّمْعَاني (ت ٥٦٢هـ)[3] في هذا الخصوص أم لا. يروي السمعاني أنَّ الإمام أحمد بن حنبل[4] ربما يكون قد رفض مقابلة داود بُعيد عودته من نيسابور وحلوله ببغداد؛ لأنه علم بحمله آراءً بدعيةً حول مسألة خلق القرآن. تلقَّى أحمد بن حنبل هذه الأخبار من نيسابور عن طريق محمد بن يحيى، ورغم أنَّ ابن أحمد بن حنبل نفى تهمة الابتداع في الدين عن داود؛ فإنَّ ذلك لم يمهد لداود السبيل لملاقاة الإمام. من المؤكد أن اعتراف داود هذا ليس ملزمًا لمن جاء بعده من علماء الظاهرية، ذلك أنَّ أهل الظاهر لم يولوا اهتمامًا كبيرًا للمسائل العقدية. يخبرنا ابن حزم أن داود وقف موقفًا إيجابيًا حيال قضية نسبة صفتي

---

(١) نجد في الغزالي، «الإحياء»، (١/ ٩٣، وما يليها) تناولا لهذه المسألة التي تطرق لها سبيتا (Zur Geschichte Abu-l-Hasan, p. 52–53 وخصوصًا في المقتطف الوارد بالصفحة ١٢٤). ونجد معلومات مهمة كذلك في الدميري، (١/ ١٤-١٧، في (أسد). نجد في هذه المقاطع مادة قيمة لتقويم مكانة الأئمة القدامى إزاء العلوم الشرعية القائمة على الاستدلال العقلي.

(٢) الشعراني، (ص/ ٦٥، ٧٥). من بين هؤلاء الأئمة ابن حنبل الذي صد بالنكير على الاستدلال الفلسفي. الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) الذي عرف بزهده اضطر إلى التخفي جراء تعصب الإمام وأتباعه نظرا لاشتغاله بالمسائل الكلامية. وقد حضر جنازته أربعة أشخاص فحسب. أبو الفداء، (٢/ ٢٠٠).

(٣) كتاب الأنساب، (ص/ ٢٨٠ أ)، (الملحق ٥).

(٤) هذا الإمام الذي تمسك زمن المأمون ومحنة خلق القرآن بموقف أهل السنة أبدى سلوكًا عنيفا ضد هؤلاء العلماء الذين قبلوا جراء الإرهاب بالتنازل. وكان من بين هؤلاء عبد الملك بن عبد العزيز التمار (ت ٢٢٨هـ)؛ ولذلك منع ابن حنبل تلاميذه من قبول مرويات التمار. [أبو المحاسن، (١/ ٦٧٧)].

Al Arabi Library PDF

السمع والبصر لله فضلا عن الكيفية التي يتعين أن نفهم بها الآيات التي تذكر أن الله سميع بصير. وبالنسبة إلى هذه المسألة، يتفق الأشعري مع الكثير من علماء أهل السنة والمعتزلة في أن الله بصير ببصر وسميع بسمع. أما داود فقد عدّ ذلك من قبيل التجسيم وذهب إلى أن «الله تعالى سميع بصير ولا يقال يسمع ولا يبصر ولكن سميع بذاته بصير بذاته». وبالنسبة إلى ابن حزم، فإنه انحاز إلى موقف شيخه في الفقه داود بن علي[1].

يعد ما ذكرناه آنفًا دليلًا كافيًا على أنَّ داود كان مدركًا لطبيعة الجدل العقدي الدائر واتخذ منه موقفًا واضحًا، أي إنَّه لم يقتصر على النظر في المسائل الفقهية، بل تعداها إلى المسائل العقدية. ومن غير المرجح على الإطلاق أن يكون اهتمامه قد انصب على الخوض في هذه المسألة حصرًا دون غيرها من المسائل، ذلك أنَّها على صلة وثيقة بالكثير من القضايا الكلامية الأخرى. حين اطلعنا على وصف الشهرستاني لداود، بدا لنا أنه لم يول اهتمامًا بالغًا لمسائل الاعتقاد، لكن لحسن حظنا عثرنا على كلام لداود يؤكد خلاف ذلك. وإضافة إلى ذلك، نجد أن الأشعري قد ألّف (حين كان معتزليًا ربما) كتيبًا في نقد آراء مؤسس الظاهرية العقدية، (وهو مسلك دحضه المؤلف حين رجوعه عن الاعتزال ودخوله في أهل السنة)[2]. وهذا دليل كافٍ على أن داود لم يدرّس الفقه فحسب ولم يؤثر السلامة كما فعل أئمة السلف، بل أدلى بدلوه في المسائل الشرعية التي شغلت أهل عصره. لكن الغريب أننا لا نجد في قائمة مصنفاته التي جمعها ابن النديم سوى مؤلفاته الفقهية.

ولئن توصل داود إلى آرائه العقدية استنادًا إلى المعطيات المذكورة آنفًا؛ فإن تلك الآراء لم تجد لها موطئ قدم ضمن المذهب الظاهري ولم توجد بينها وبينها آرائه

---

(١) ابن حزم، (١/ ١٤٦ ب): قال أبو محمد: وأجمع المسلمون على القول بما جاء به نص القرآن من أن الله تعالى سميع بصير، ثم اختلفوا فقالت طائفة من أهل السنة الأشعرية وجعفر بن حرب من المعتزلة وهشام بن الحكم وجميع المجسمة: نقطع أن الله سميع بصير ببصر، وذهبت طائفة من أهل السنة منهم الشافعي وداود بن علي وعبد العزيز بن مسلم الكناني ﷺ وغيرهم إلى أنَّ الله تعالى سميع بصير، ولا يُقال يسمع ولا يبصر، ولكن سميع بذاته بصير بذاته، قال أبو محمد: وبهذا نقول ولا يجوز إطلاق سمع ولا بصر، حيث لم يأتِ به نص كما ذكرنا آنفًا من أنَّه تعالى لا يجوز أن يخبر بما لم يخبر عن نفسه.

(2) Spitta, op. cit., p. 79, no. 84.

Al Arabi Library PDF

الفقهية، (وهي أساس المذهب الظاهري) نقاط مشتركة. لقد كان ابن حزم أول من خطا الخطوة الأولى في هذا الاتجاه فجعل من مسائل الاعتقاد قضية من القضايا التي يعتني بها المذهب الظاهري. لقد أبدع ابن حزم في عرض آرائه العقدية لكن مسعاه باء بالفشل. وبالإضافة إلى ذلك اتسع المذهب الظاهري بعد ابن حزم ليشمل الكثير من المختصين في مسائل الاعتقاد من مختلف المشارب. وقد تساورنا الشكوك بأن منهج ابن حزم الجدلي تمثل في الحفاظ على تعاليم داود ومبادئه ومن ثَمَّ تطويرها. ذلك أن الجدل الذي دار ضمن مختلف الأديان أسهم في التطور الواعي للإيمان؛ لا بل إنَّ الجدل هو الذي أوجد الإيمان ذاته. وربما لسنا نجازف بسرد فرضية زائفة حين نعلن أن الاتهام الموجه إلى داود بالقول بخلق القرآن[١] ينبغي أن يُفهم على أساس أن داود درّس تلاميذه أن العناصر الخارجية للمصحف من ورق وحبر ونحوهما هي التي ليست أزلية ومخلوقة. وقد توسع ابن حزم كثيرًا في بيان هذا الطرح.

رأي ابن حزم في العلوم الشرعية القائمة على الاستدلال العقلي - المعتزلة والأشاعرة

ورغم أنَّ الفرصة سانحة لعرض منظومة ابن حزم العقدية عرضًا منهجيًا؛ فإنَّنا ارتأينا ألا نخوض في ذلك، تاركين هذه المهمة إلى من يُفترَض أنهم مختصون في البحث في الحركة العقدية الفلسفية في الإسلام؛ فإنَّ مهمتنا تقتصر على جانب فحسب من الموضوع وهو تحديدًا الإجابة على السؤال التالي: ما هي المسألة العقدية والفلسفية التي برز فيها المنهج الظاهري لابن حزم؟ سنسعى إلى الإجابة على هذا السؤال في ما سنعرضه الآن، ونرجو أن يتفهم القارئ لجوءنا إلى سرد مقاطع من مصنفات ابن حزم الرئيسة، والاستفاضة في ذلك على نحو غير متكافئ. ونغتنم الفرصة لتسليط الضوء على مقتطفات مخصوصة توضح منهجه الفكري وأسلوب عرضه. وإلى حدود هذه النقطة من كتابنا من الأفضل تفادي ذلك؛ حتى نبين الموقف العام لابن حزم حيال المذاهب الدينية الفلسفية في الإسلام: إن معاداة ابن حزم للأشاعرة (يعدون من أهل السنة عادة) تضاهي معاداته للمجسمة من ناحية، وللمعتزلة[٢] من ناحية أخرى. فعندما نقارن بين عقيدة المعتزلة وعقيدة الأشعري (هناك عرض جيد لها في مصنفين اثنين

---

(١) نعلم أنَّ الاتهامات ذاتها وجهت للبخاري:

(cf. Krehl, Über den Sahîh des Buchârî, p. 6).

(2) Spitta, op. cit., p. 128–137; Mehren, Exposé de la réforme, p. 115-124.

Al Arabi Library PDF

استنادًا إلى معلومات مستقاة من مؤلفات ابن عساكر) لا نجد مبررًا لتحامل ابن حزم على الأشعري. ولكن حين نعلم أن الأشعري ذيل مؤلفه الذي قرر فيه عقيدته بتأويل استشف منه الميل إلى المذاهب الكلامية (بالنسبة إلى قضية الصفات توخّى الأشعري منهجًا توفيقيًّا في الفصل في الجدل القائم بين من يرى أن مفهوم الله روحاني وبين من يرى ضرورة التفسير الحرفي للقرآن)، مثال واحد يوضح ذلك له علاقة بالموقف العقدي إزاء تباين الآراء حول قضية ما إذا كان القرآن «كلام يمكن حينها أن ندرك لماذا عادى ابن حزم (الذي صدع بالنكير على استخدام الجدل الكلامي للتوفيق) الأشاعرة - لم يكن ابن حزم راضيًا البتة على مكانة علم الكلام في الإسلام[1]، لقد خاض ابن حزم في القضايا الجدلية، لكنَّه كان كثير التشنيع على مخالفيه وغير مراع لقواعد الجدل، وكان تشنيعه على الأشاعرة يفوق تشنيعه على أتباع المعتزلة. وبالنسبة إلى المعتزلة فهو يصرح بوجوب اعتبارهم مسلمين على الرغم من أخطائهم (وصْفِهم الله بالجود والسخاء)، ذلك أنَّهم معذورون بالجهل. لكن العذر بالجهل لا يسقط عنهم الملامة؛

---

(١) سنتطرق لاحقًا للمكانة التي يسندها للاستدلال العقلي في استنباط المسائل العقدية. أيضًا آراؤه حول مكانة الاستدلال العقلي في الإيمان مثيرة للاهتمام، خصوصًا إذا قارناها بآراء غيره من العلماء. وللدلالة على ذلك نذكر المقتطف التالي:

«هل يكون مؤمنًا من اعتقد الإسلام دون استدلال أم لا يكون مؤمنًا مسلمًا إلَّا من استدل:

قال أبو محمد:

ذهب محمد بن جرير الطبري والأشعريةُ كلُّها حاشا أبا جعفرٍ السمناني إلى أنَّه لا يكون مسلمًا، وقال الطبري: من بلغ الاحتلام والأشعار من الرجال والنساء وبلغ المحيض من النساء ولم يعرف الله ﷻ بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال؛ فهو كافرٌ حَلَالُ الدَّمِ والمال، وقال: إنَّه إذا بلغ الغلام أو الجارية سبعَ سنين؛ وَجَبَ تعليمُهما وتدريبهما على الاستدلال على ذلك؛ لحديث أحمد بن محمد بن الجسور (؟) قال لي أبو بكر أحمد بن الفضل بن بهرام الدِّينَوَرِيّ، قال لنا الطبري: فذكر ما قلناه وقالت الأشعرية لا يلزمهما الاستدلال على ذلك إلا بعد البلوغ، قال أبو محمد: قال سائر أهل الإسلام: كل من اعتقد بقلبه اعتقادًا لا شك فيه وقال بلسانه: لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وأن ما جاء به حق وبرئ من كل دين سوى دين محمد؛ فإنَّه مسلم مؤمن ليس عليه غير ذلك إلا الأعمال».

Al Arabi Library PDF

لأنَّهم قادرون على التعلم[1]، وأما تعامله مع الأشاعرة؛ فقد كان مختلفًا تمامًا، في هذه القضية وغيرها. ونريد هنا أن نسوق في هذا الصدد مثالًا يتعلق بالخلاف العقدي حول القرآن بوصفه (كلام الله) أم لا. من المعلوم أن التصور الخاص بمصطلح (كلام الله) قد أدَّى إلى تناقضات صارخة في وجهات النظر. فبينما رأى المعتزلة أن القرآن مخلوق، وهو يتعلق بقدرة الله ومشيئته، أي إنَّه متى شاء خلق الكلام، يرى ابن حنبل وغيره من الأئمة أن كلام الله غير مخلوق وأزلي؛ وبالتالي فإنَّ كلام الله هو علمه لم يزل. ويطرح الأشاعرة موقفهم على نحو أكثر وضوحًا بالقول إن كلام الله صفة ذات لم تزل غير مخلوق، وهو غير الله وخلاف الله، وهو غير علم الله وإنه ليس لله إلا كلام واحد. يقول أبو محمد ما يلي:

القرآن مخلوق أم غير مخلوق

وأمّا قولهم [الأشاعرة] أنَّه ليس لله تعالى إلَّا كلام واحد فخلاف مجرد لله تعالى ولجميع أهل الإسلام؛ لأنَّ الله -ﷻ- يقول: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى﴾، ويقول تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾. قال أبو محمد: ولا ضلال أضل ولا حياء أعدم ولا مجاهرة أطم ولا تكذيب لله أعظم، ممن سمع هذا الكلام الذي لا يشكك مسلم أنه خبر الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بأن لله تعالى كلمات لا ينفدن، ثم يقول هو من رأيه الخسيس أنَّه ليس لله تعالى إلَّا كلام واحد. فإن ادعوا أنَّهم فروا من أن يكثروا مع الله، أكذبهم قولهم أن هاهنا خمسة عشر شيئًا كلها متغايرة وكلها غير الله وخلاف الله، وكلها لم تزل مع الله، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا. قال أبو محمد: وقالت أيضًا هذه الطائفة المنتمية إلى الأشعري إن كلام الله - تعالى وجل - لم ينزل به جبرئيل على قلب محمد -ﷺ-، وإنَّما نزل عليه بشيء آخر هو عبارة عن كلام الله تعالى، وأن الذي يقرأ في المصاحف ويكتب فيها ليس شيء منه كلام الله تعالى، وأن كلام الله تعالى لا يزايل الباري ولا يقوم بغيره، ولا يحل في الأماكن ولا ينتقل ولا هو حروف موصلة ولا بعضه خير من بعض ولا أفضل ولا أعظم

---

(١) (١/ ١٦٢ أ): ولكن المعتزلة معذورون بالجهل عذرًا يُبعِدهم عن الكفر، ولا يخرجهم عن الإيمان، لا عذرا يسقط عنهم الملامة؛ لأنَّ التعلم لهم معرض ممكن ولكن لا هادي لمن أضل الله تعالى.

Al Arabi Library PDF

من بعض. وقالوا لم يزل تعالى قائلًا لجهنم هل امتلأت وقائلًا للكفار ﴿قَالَ ٱخْسَـُٔواْ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ ولم يزل تعالى قائلًا لكل ما أراد تكوينه كُنْ، قال أبو محمد: وهذا كفر مجرد بلا تأويل، وذلك أنا نسألهم عن القرآن أهو كلام الله أم لا؟ فإن قالوا ليس هو كلام الله كفروا بإجماع الأمة، وإن قالوا: بل هو كلام الله؛ سألناهم عن القرآن أهو الذي يتلى في المساجد ويُكتَب في المصاحف ويُحفَظ في الصدور أم لا، فإن قالوا لا كفروا بإجماع الأمة، فإن قالوا نعم تركوا قولهم الفاسد وأقروا أن كلام الله تعالى في المصاحف ومسموع من القراء ومحفوظ في الصدور كما يقول جميع أهل الإسلام(١).

ولمَّا كنا نتناول هذا الموضوع، دعنا نلقي نظرة على رأي ابن حزم في المسألة. يرى ابن حزم استنادا إلى هذه الآيات القرآنية ما يلي:

أولًا: أنَّ القرآن وكلام الله مصطلحان مترادفان.

ثانيًا: أنَّ القرآن ذاته نقله جبريل إلى محمد.

ثالثًا: أنَّ (القرآن)، و(كلام الله) يشيران إلى خمسة أشياء مختلفة: (أ) الوحي الذي نزل به جبريل على قلب محمد، (ب) والمسموع من القارئ، (ج) والمحفوظ في الصدور (د) والمكتوب في المصاحف، (هـ) ودلالة الألفاظ المقروءة. ومصدر كل ذلك الآيات القرآنية والأحاديث التي ذكرها ابن حزم على نحو مستفيض.

رابعًا وأخيرًا: أنَّ أجزاء القرآن جميعها ليس لها القيمة ذاتها، ذلك أن الله ذاته أخبرنا أن الفاتحة والإخلاص وبعض المواضع في القرآن أفضل من غيرها. وبالنسبة إلى الإجابة عن سؤال ما إذا كان القرآن مخلوقًا أم غير مخلوق، يقول ابن حزم: تصدر الأصوات بطبيعة الحال عن أعضاء النطق، فهي في العربية وسائر اللغات مخلوقة. أضف إلى ذلك أن كل ما نكتبه مخلوق لأن المصحف المكتوب أمامنا مؤلف من جلد الحيوانات والحبر الذي يتكون من أشياء مختلفة؛ حركة يد الكاتب مخلوقة أيضا، فضلًا عن حركة لسان من يتلو القرآن، وتثبيت كل ما كان مكتوبًا أو مقروءًا في الروح. لكن علم الله اللامتناهي الذي لم يزل هو كلام الله وهو القرآن وهو غير مخلوق. ولما كان اسم القرآن يقع على خمسة أشياء وقوعًا مستويًا صحيحًا منها أربعة مخلوقة

(١) (١/ ١٧٠ أ).

Al Arabi Library PDF

وواحد غير مخلوق؛ لم يَجُز البتة لأحد أن يقول إن القرآن مخلوق ولا أن يقال إن كلام الله مخلوق لأنَّ قائل هذا كاذب؛ إذ أوقع صفة الخلق على ما لا يقع عليه مما يقع عليه اسم قرآن واسم كلام الله - ﷻ - ووجب ضرورة أن يقال إن القرآن لا خالق له ولا مخلوق[1]، يتصادم هذا التعريف مع رأي أبي حنيفة في قضية خلق القرآن كما بينه في الفقه الأكبر[2]، والآن: إذا كان شخص ما بصدد تلاوة القرآن ثم قال: «ما تلوته الآن ليس كلام الله»؛ فإنَّه يكون آثمًا لنفيه الله؛ وينطبق الأمر ذاته على من يفعل سنة من سنن النبي ثم يدعوه تواضعه وأدبه إلى الكذب وإنكار كونها سنة.

تطبيقها في مجال صفات الله وأسمائه

كنا قد تطرقنا سلفًا إلى أن تعامل ابن حزم مع المعتزلة كان أقل فظاظة من تعامله مع الأشاعرة، ثم ذكرنا أن سبب ذلك في رأيي هو التقارب في الموقف من إحدى المسائل العقدية الرئيسية بينه وبينهم، هي قضية إثبات صفات الله تحديدًا، ومخالفتهما معًا للأشاعرة. لم يستند بطبيعة الحال ممثل المنهج السني المتشدد [ابن حزم] وممثلو المنهج العقلاني الصارم [المعتزلة] إلى الأسس المنطقية ذاتها، لكنَّه انتهى إلى اعتبار الأشاعرة فرقة مبتدعة وإلى التسامح مع المعتزلة في عدد من المواقف العقدية. لم يكن ابن حزم يعتمد البتة على الاستدلال العقلي للوصول إلى قناعاته العقدية، بل كان يجعل الفيصل نصوص الكتاب والسنة (ودلالاتها الظاهرة لا روحها) في تحديد ما يجوز وما لا يجوز من مبادئ إيمانية. يقول ابن حزم: «فإن قالوا لنا إنكم تقولون إنَّ الله - ﷻ - حي لا كالأحياء وعليم لا كالعلماء، وقادر لا كالقادرين، وشيء لا كالأشياء؛ فلم منعتم القول بأنَّه جسم لا كالأجسام، قيل لهم وبالله تعالى التوفيق لولا النص الوارد بتسميته تعالى بأنه حي وقدير وعليم ما سميناه بشيء من ذلك، لكن الوقوف عند النص فرض. ولم يأتِ نص بتسميته تعالى جسمًا ولا قام برهان بتسميته جسمًا؛ بل البرهان مانع من تسميته تعالى بذلك ولو أتانا نص بتسميته تعالى جسمًا لوجب علينا القول بذلك وكنا

(١) (ص/ ١٧٢ أ): ووجب ضرورة أن يقال إنَّ القرآن لا خالق له ولا مخلوق، وإن كلام الله تعالى لا خالق ولا مخلوق؛ لأنَّ الأربعة المسميات منه ليست خالقة، ولا يجوز أن تطلق على القرآن، ولا على كلام الله تعالى اسم خالق ولأن المعنى الخامس غير مخلوق ولا يجوز أن توضع صفة البعض على الكل الذي لا تعمه تلك الصفة؛ بل واجب أن يطلق نفي تلك الصفة التي للبعض على الكل.

(2) Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam, p. 41.

Al Arabi Library PDF

حينئذٍ نقول: إنَّه [جسم] لا كالأجسام[1]، كما قلنا في عليم وقدير وحي ولا فرق».

صحيح أنَّ إنكار ابن حزم لهذه الأسماء راجع إلى قضية التجسيم[2]، ولكنَّه عائد أساسًا إلى أن النصوص لم تقررها؛ فإنَّ الأسماء التي سمى بها الله نفسه في القرآن ليست صفات يمكن إدراك وجودها في ذات الله من خلال البحث العقلي في هذه الذات، بل هي أعلام محضة سمى الله بها نفسه. فمن العبث القول إن لله صفات. واما إطلاق لفظ الصفات لله - ﷻ - فمحال لا يجوز لأن الله ﷻ لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظ الصفات ولا لفظة الصفة، ولا جاء قط عن النبي -ﷺ- بأن لله تعالى صفة أو صفات، نعم ولا جاء قط ذلك عن أحد الصحابة -رضي الله عنهم- ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين. وما كان هكذا، فلا يحل لأحد أن ينطق به، ولو قلنا: إنَّ الإجماع قد تيقن على هذه اللفظة لصدقنا فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده بل هي بدعة منكرة. قال تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ ﴿٢٣﴾﴾ [النجم: ٢٣]، وإنَّما اخترع لفظ الصفات المعتزلة وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح ليس فيهم أسوة ولا قدوة وحسبنا الله ونعم الوكيل. ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه وربما أطلق هذه اللفظة من متأخري الأئمة من الفقهاء من لم يحقق النظر فيها فهي وهلة وزلة عالم. وإنما الحق في الدين ما جاء عن الله تعالى نصًا أو عن رسول الله -ﷺ- كذلك أو صح إجماع الأمة كلها عليه، وما عدا هذا فضلال. فإن اعترضوا بالحديث الذي رويناه من طريق ابن وهب، عن عمرو بن الحارث عن سعيد بن أبي هلال عن أبي الرجال محمد بن عبد الرحمن عن أمه عمرة عن عائشة في الرجل الذي كان يقرأ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ في كل ركعة مع سورة أخرى وأن رسول الله -ﷺ- أمر أن يسأل عن ذلك فقال: هي صفة

---

(١) (١/ ١٣٨ أ).

(٢) (ص/ ١٣٩ ب): ومن قال إنَّ الله تعالى جسم لا كالأجسام فليس مشبها، لكنَّه ألحد في أسماء الله - ﷻ - إذا سماه - ﷻ- بما لم يسم به نفسه وأمّا من قال إنَّه تعالى كالأجسام فهو ملحد في أسماء الله تعالى ومشبه مع ذلك.

Al Arabi Library PDF

الرحمن، فأنا أحبها، فأخبره ﷺ أنَّ الله يحبه[1]، فالجواب وبالله التوفيق أن هذه اللفظة انفرد بها سعيد بن أبي هلال وليس بالقوي، قد ذكره بالتخليط يحيى وأحمد أيضًا، فإن احتجاج خصومنا بهذا لا يسوغُ على أصولهم؛ لأنَّه خبر واحد لا يوجب عندهم العلم[2]. ولكن حجة المعارضين هنا لا تتفق حتى مع أصولهم الخاصة فهم لا يقبلون بالعقائد التي دليلها خبر الواحد الذي لا يفيد اليقين عندهم.

فلا يجوز تبعًا لذلك لأحد أن ينسب لله أي صفة من تلقاء نفسه حتى لو كان بالإمكان إثبات تلك الصفة عن طريقة الاستدلال المنطقي. وقد أكد ابن حزم هذا المبدأ معارضًا أبا الهذيل العلاف المعتزلي الذي ادعى البرهنة فلسفيًّا على أن علم الله هو ذاته.

وأمَّا قول الهذيل إنَّ علم الله هو الله؛ فإنَّه تسمية منه للباري تعالى باستدلاله ولا يجوز أن يوصف الله تعالى، ولا أن يسمى باستدلال البتة؛ لأنَّه بخلاف كل ما خلق. فلا دليل يوجب تسميته بشيء من الأسماء التي يسمي بها شيء من خلقه، ولا أن يوصف بصفة يوصف بها شيء من خلقه فمن وصفه تعالى بصفة يوصف بها شيء من خلقه أو سماه باسم يسمى به شيء من خلقه استدلالًا على ذلك بما وجد في خلقه فقد شبّهه تعالى بخلقه وألحد في أسمائه وافترى الكذب. ولا يجوز أن يسمي الله تعالى ولا أن يخبر عنه إلَّا بما سمى به نفسه أو أخبر به عن نفسه في كتابه أو على لسان رسوله -ﷺ- أو صح به إجماع جميع أهل الإسلام المتيقن ولا مزيد، وحتى إن كان المعنى صحيحًا فلا يجوز أن يطلق عليه تعالى باللفظ. وقد علمنا يقينا أنه تعالى بناء السماء، ولا يجوز أن يسمى بناء، وأنه تعالى خلق أصباغ النبات والحيوان، ولا يجوز أن يسمى صباغًا، وهكذا كل شيء لم يسم به نفسه[3].

وبالمناسبة: فإنَّ عددًا من علماء الدين من غير أهل الظاهر يتبنون وجهة النظر

---

(١) نلاحظ مع ذلك أنَّ البخاري يقدم لأحد فوصل كتابه الحديثي كما يلي: با ما يذكر في الذات والنعوت وأسامي الله، (كتاب التوحيد، رقم ١٤). وكما يلاحظ القسطلاني؛ فإنَّ البيهقي يعنون الباب ذاته مستخدمًا كلمة (صفات).

(٢) ابن حزم، نفسه، (ص/ ١٣٩ أ).

(٣) (ص/ ١٤٥ ب).

Al Arabi Library PDF

هذه، خاصة فيما يتعلق بالأسماء التي يمكن أن نخاطب بها الله. وهم يستبعدون تمامًا اللجوء إلى القياس في هذا المجال. يقول إمام الحرمين: «إنَّ الأقيسة الشرعية من مقتضيات العمل، ولا يجوز التمسك بها في تسمية الله تعالى ووصفه»[1]، وانطلاقًا من السلوك المذكور، أنكر ابن حزم وصف الله بالقديم - وهو اسم يفضل أهل الكلام تسميته به -: «لأنَّه لم يصح به نص البتة، ولا يجوز أن نسمي الله تعالى بما لم يسمّ به نفسه، وقد قال تعالى:﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾﴾، فصح أنَّ القديم من صفات المخلوقين، فلا يحل أن نسمي الله -ﷻ- بذلك، وإنَّما يعرف القديم في اللغة من القدمة الزمانية، أي أن هذا الشيء أقدم من هذا بمدة محصورة وهذا منفي عن الله تعالى، وقد أغنى الله -ﷻ- عن هذه التسمية بلفظة (أول). فهذا هو الاسم الذي لا يشاركه تعالى فيه غيره وهو معنى أنه لم يزل وقد قلنا بالبرهان أن الله تعالى لا يجوز أن يسمى بالاستدلال ولا فرق بين من قال إنَّه يسمي ربه تعالى جسمًا إثباتًا للوجود ونفيًا للوجود ونفيًا للعدم وبين من سماه قديمًا إثباتًا؛ لأنَّه لم يزل ونفيًا للحدوث؛ لأنَّ كلا اللفظين لم يأت به نص[2]. فإن المعيار الوحيد الذي يبرر الأسماء والصفات المنسوبة لله هي ما ورد به نص أو، على أقصى تقدير، انعقد عليه إجماع. ومن البديهي أنه حتى الألفاظ المرادفة لأسماء الله غير معتبرة. يجوز أن يقال إن الله (كريم) لكن لا يجوز أن يقال إنه: «سخي أو (جواد)؛ وقد سمى الله نفسه (الظاهر) لكن لا يجوز أن يقال: إنَّه (بادي) أو معلن»[3]، فحتى لو كان في التسمية مدح فلا اعتبار لها، وما دامت لم ترد في النصوص فهي غير جائزة. وفي المقابل: فإن ما يبدو لنا مسيئًا في حق الله، (وصف الله بالماكر مثلًا) يكون جائزًا ما دام قد ورد فيه نص. وفيما يلي مقتطف من كتاب ابن حزم يخلص فيه إلى عدد من الاستنتاجات المستندة إلى وجهة نظره العقدية بخصوص أسماء الله:

فإذا قد صحّ هذا بيننا فلا يحل أن تسمي الله ﷻ القديم ولا الحنان ولا المنان[4]،

(١) الدميري، (١/ ٤٤٥)، في (الذر) يفيض في استعراض أهم آراء علماء السنة.

(٢) ابن حزم، (ص/ ١٥١ أ).

(٣) (ص/ ١٥٥ب)، انظر: نفسه، (ص/ ١٦١ أ).

(٤) ربما تكررت سهوا.

Al Arabi Library PDF

ولا الفرد ولا الدايم ولا الباقي ولا الخالد ولا العالم ولا الداني ولا الرائي ولا السامع ولا المعتلي ولا العالي ولا المتبارك ولا الطالب ولا الغالب ولا الضار ولا النافع ولا المدرك ولا المبدئ ولا المعيد ولا الناطق ولا القادر ولا الوارث ولا الباعث ولا القاهر ولا الجليل ولا المعطي ولا المنعم ولا المحسن ولا الحكم ولا الحاكم ولا الواهب ولا الغفار ولا المضل ولا الهادي ولا العدل ولا الرضي ولا الصادق ولا المتطول ولا المتفضل ولا المنان ولا الخير ولا الجيد[1]، ولا الحافظ ولا البديع ولا الإله ولا المجمل ولا المحيي ولا المميت ولا المنصف ولا بشيء لم يسم به نفسه أصلًا وإن كان في غاية المدح عندنا أو كان متصرفًا من أفعاله تعالى؛ إلَّا أن نخبر عنه بكل هذا الذي ذكرنا بالإضافة إلى ما نذكر مع الوصف حينئذٍ والإخبار عن فعله تعالى فهذا جائز حينئذٍ، فيجوز أن نقول[2]: عالم الخفيات عالم بكل شيء، عالم الغيب والشهادة غالب على أمره غالب على كل من طغى أو نحو هذا القادر على ما يشاء القاهر للملوك وارث الأرض ومن عليها المعطي لكل ما بأيدينا الواهب لنا كل ما عندنا المنعم على خلقه المحسن إلى أوليائه الحاكم بالحق المبدي لخلقه المعيد له المضل لأعدائه الهادي لأوليائه العدل في حكمه الصادق في قوله الراضي عمن أطاعه الغضبان على من عصاه الساخط على أعدائه الكاره لما نهى عنه بديع السموات والأرض إله الخلق محيي الأحياء والموتى مميت الأحياء والموتى المنصف ممن ظلم باني الدنيا وداحيها ومسويها ونحو هذا؛ لأنَّ كل هذا إخبار عن فعله تعالى وهذا مباح لنا بإجماع وهو من تعظيمه تعالى ومن دعائه -ﷻ- وليس لنا أن نسميه إلا بنص. وكذلك نقول إن لله تعالى كيدًا ومكرًا وكبرياء وليس هذا من المدح فيما بيننا، بل هذا فيما بيننا ذم، ولا يحل أن نقول[3]، إنَّ لله تعالى عقلًا وشجاعة وعفة ودهاء وفهما وذكاء، وهذا غاية المدح فيما بيننا فبطل أن يراعي فيما يخبر به عن الله تعالى ما هو مدح عندنا أو ما ذمّ عندنا بل النص فقط وبالله تعالى التوفيق، ومن البرهان على هذا أنَّ رسول الله -ﷺ- قال: إنَّ

---

(١) مخ. الحمر.

(٢) مخ. يقول.

(٣) مخ. يقول.

Al Arabi Library PDF

لله تعالى تسعة وتسعين اسمًا مائة غير واحد من أحصاها دخل الجنة(١)، فلو كانت هذه الأسماء التي منعنا منها جائزًا أن تطلق لكانت أسماء لله تعالى أكثر من مائة ونيف فهذا باطل؛ لأنَّ قول رسول الله -ﷺ- مائة غير واحد مانع من أن تكون أكثر من ذلك ولو جاز ذلك لكان قوله -ﷺ- كذبًا، وهذا كفر ممن أجازه، وبالله التوفيق. وقال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾، فأسماؤه بلا شك كما هي داخلة فيما علمه آدم - ﷺ - وتخصيص كلامه - ﷺ - لا يحل فإذا ذلك كذلك فمن هو الذي اشتقها من الصفات، فإن قالوا هو اشتقها كذبوا على الله تعالى جهارًا إذا أخبروا عنه بما لم يخبر به تعالى عن نفسه وهذا عظيم نعوذ بالله منه.

تعد - إذن - الآيات القرآنية التي تناولت أسماء الله الحسنى [الأعراف، ١٧٩]، [وطه، ٧]، والأحاديث النبوية التي أتت على ذكر الأسماء التسعة والتسعين حجة على المتكلمين وادعاءاتهم وخصوصًا على ما ادعاه الأشاعرة الذين أسهموا في إدخال مفهوم الصفات في النقاش العقدي السني. يرى أهل الظاهر وجوب عدم اعتبار الأسماء التسعة والتسعين صفات لله؛ لأن الصفة عبارة عن معنى محمول في الموصوف بها، وهذا أمر لا يجوز إضافتها لله البتة؛ إلَّا أن يأتي نص أخبر الله به عن نفسه، وهذا النص في حالتنا غير موجود. وعلى هذا الأساس يرى الأشاعرة أن الأسماء التي سمّى بها الله نفسه في القرآن والسنة ما هي إلا صفاته، ودليلنا على ذلك نصوص الشرع فحسب لا الاستدلال العقلي. والعجب كل العجب أنهم يسمون الله حيًّا لأنَّهم لم يجدوا الفعل يقع إلَّا من حي ثم يقولون: إنَّه لا كالأحياء فعادوا إلى دليلهم فأفسدوه؛ لأنَّهم إذا أوجبوا وقوع الفعل من حي ليس كالأحياء الذين لا تقع الأفعال إلَّا منهم؛ فقد أبطلوا أن يكون ظهور الأفعال دليلًا على أنها من حي كما عهدوه.

---

(١) البخاري، كتاب الدعوات، (رقم/ ٧٣)، الشروط، (رقم/ ١٨)، التوحيد (رقم ١٢). مسلم، كتاب العلم، (رقم/ ٦)، وفي علاقة بذلك، النووي، (٥/ ٢٨٩). توجد أدبيات كثيرة حول موضوع أسماء الله الحسنى. كتب الصاحب ابن عباد كتاب مختصر أسماء الله - ﷻ - وصفاته، الفهرست، (ص/ ١٣٥، ٧). انظر بالنسبة إلى موقف المتكلمين الشرح المفصل في فخر الدين الرازي، «مفاتيح»، (٤/ ٤٧٣، وما يليها). وقد يكون مقال رادهاوس (On the most comely names) آخر دراسة حول الموضوع. يذكر رادهاوس (٥٥٢) اسما. تجدر الإشارة إلى أن ابن حزم نفسه ألف كتيبا حول (أسماء الله)، حيث وسع القول بخصوص المقتطفات المذكورة أعلاه. وقد اطلع الغزالي على هذا الكتيب (المقري، (١/ ٥١٢). انظر أيضًا: «المواقف»، (ص/ ١٥٩، وما يليها).

Al Arabi Library PDF

هناك حجة منطقية غريبة إلى حد ما يفضلها ابن حزم بوجه خاص للبرهنة على أن أسماء الله ليست هي صفاته[1]: «وقد علمنا أن الله تعالى أرحم الراحمين حقًا لا مجازًا، من أنكر هذا فهو كافر حلال دمه وماله، وهو تعالى يبتلي الأطفال بالجدري والأواكل والجن والذبحة والأوجاح حتى يموتوا كذلك، ويفجع الآباء بالأبناء وكذلك الأمهات والأحباء بعضهم ببعض حتى يهلكوا ثكلًا ووجدًا، وكذلك الطير بأولادها، وليست هذه صفة الرحمة بيننا، فصحّ يقينا أنّها أسماء سمّى الله تعالى بها نفسه غير مشتقة من صفة محمولة فيه تعالى».

إنَّ ميل ابن حزم إلى رفع التسميات التي سمّى الله بها نفسه إلى مرتبة أسماء أعلام يذكرنا بصنيع مشابه في مجال آخر: فإن ابن حزم يرى أن كلمة (رجل) في الأحاديث التي وردت فيها عبارة «رجل صحابي» لا يراد بها رجل ما من صحابة النبي؛ بل شخص اسمه (رجل)[2]، والحق أنَّ هذا نتيجة للإعمال المتحذلق لمبادئ المذهب الظاهري. وتظهر صرامة الظاهرية في تطبيق مبادئهم المتعلقة بالأسماء المناسبة لله في مسعاهم اعتبار (الدهر) اسمًا من أسمائه استنادا إلى الحديث النبوي الذي رواه أبو هريرة: «قال رسول الله -ﷺ-: «قال الله -ﷻ-: يؤذيني ابن آدم يسب الدهر، وأنا الدهر بيدي الأمر، أقلب الليل والنهار»[3]. يُعد ابن حزم من العلماء الذين تبنوا هذا الرأي[4]، لكني لم أجد ما يؤيد هذا في كتابه «الملل والنحل». من المؤكد أن اهتمام الظاهرية كان منصبًا على ما ينبغي الخروج به من استنتاجات انطلاقًا من هذا الحديث على نحو

(١) ويحب ابن حزم أن يعود إلى هذه النقطة الأخيرة؛ ومثال على ذلك: (ص/ ١٦٢ أ)، أثناء البرهنة على أنه (لا يختلف اثنان من كل من في العالم في أن امرأ له ماء عذب حاضر ولا يحتاج إليه وطعام عظيم فضل لا حاجة به إليه ورأى رجلًا من عرض الناس أو عبدا من عبيده يموت جوعا وعطشا فلم يسقه ولا أطعمه؛ فإنَّه في غاية البخل والشح والقسوة والظلم والله تعالى يرى كثيرا من عباده وأطفالًا من أطفالهم يموتون عطشًا وجوعًا وعنده مخارج السماوات وخزائن الأرض ولا يرحمهم بنقطة ماء ولا لقمة طعام حتى يموتوا كذلك، ولا يوصف لذلك بشح ولا بخل ولا ظلم ولا قسوة بل هو الرحيم الكريم كما سمى نفسه فبطل قياسهم الفاسد في الصفات الغائب عندهم على الشاهد.

(٢) ابن حجر العسقلاني، «الإصابة»، (١/ ١٠٢).

(٣) البخاري، كتاب الأدب، (رقم/ ١٦٠)، كتاب التفسير، (رقم/ ٢٤٩)، إلى (ج/ ١٤٥): عن أبي هريرة - ﷺ - قال قال رسول الله -ﷺ- يؤذيني ابن آدم، يسب الدهر وأنا الدهر، بيدي الأمر، أقلب الليل والنهار.

(٤) روي عن محمد كذلك هذه الأقوال. لكنَّها لم تجد لها موطئ قدم في كتب الحديث.

Al Arabi Library PDF

يوافق مبادئ مذهبهم. ولتفادي ذلك اقترح ابن مؤسس المذهب الظاهري أن تُقرأ كلمة (الدهر) منصوبة ظرف زمان ليصبح معنى العبارة «وأنا مدةَ الدهر أقلب ... إلخ». وقد ذهب إلى ذلك أيضًا عدد من المحدّثين ومن بينهم ابن عبد البر الذي سنكتشف لاحقًا أنَّه ظاهري[١]، فليسمح لي القراء بالتعليق على هذا الحديث المشكوك بأمره: أعتقد أنَّه من الأحاديث التي يرجع أصلها إلى الأمثال العربية القديمة؛ إذ نجد لدى الوثنيين مثلًا مشابها هذا نصه: «من عاتب الدهر طالت معاتبته»[٢]، ونجد أثرًا لذلك أيضًا في رثاء الشاعر لبيد أخاه أربد. وأما النسخة الإسلامية من هذا المثل فنجدها في الحديث السالف الذكر. يمكننا أن نذكر مثالا آخر في علاقة بالحديث النبوي «انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا» الذي تكون فيه نصرة الظالم بمنعه من الظلم وحجزه عنه[٣]، لكن الوثنيين حين دعوا إلى نصرة الأخ ظالمًا أو مظلومًا لم يوجهوها وجهة أخلاقية كما حدث مع المسلمين. وإلى جانب ذلك، فإن الوثنيين كانوا يدعون إلى نصرة الأخ حتى لو أتى صنيعًا حقيقًا بالذم. وفي كلتا الحالتين تبنى محمد، أو الدين الإسلامي، التعاليم الوثنية حرفيًّا لكنه أعطاها مسحة إسلامية لا غير[٤].

إنَّ كل ما دعا إليه ابن حزم هو ألا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه في الكتاب والسنة فلا يضاف إلى تلك الصفات شيئا بواسطة الاستدلال العقلي، وقد بلغ به الأمر إلى حد دعوة غير المسلمين إلى تبني هذا الموقف والاكتفاء بما ورد في كتبهم المقدسة. ويعارض ابن حزم موقف المتكلمين المسيحيين الذين يقولون إن حياة الرب هي التي تسمى الروح القدس وعلمه هو الذي يسمى ابنا، ويرى أنه لا يصح لهم دليل من إنجيلهم ولا من غيره على ذلك[٥]، ولا يكتفي بذلك فحسب؛ بل يقدم أدلة لغوية

---

(١) الميداني، (٢/ ٢١٦).

(٢) كتاب الأغاني، (ج/ ١٥)، (ص/ ١٤١، ٢): والدهر إن عاتبت ليس بمعتَب.

(٣) البخاري، كتاب المظالم، (رقم/ ٤)؛ مسلم، كتاب البر، (رقم/ ١٦)؛ وانظر الشراح.

(٤) الميداني، (٢/ ٢٤٣).

(٥) هذه المحاولة للتفسير من العالم البصري عبد الرحمن بن مهدي (ت ١٩٨هـ) تظهر أنَّ حديث (الدهر) عد مستهجنا من الناحية العقدية في البدايات. وقد جرت مساعٍ للتوفيق بين هذا وروح الإسلام من خلال التأويل: فأما قوله لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله فما أحسن ما فسَّر ذلك عبد الرحمن بن مهدي، قال: وجه هذا عندنا أن القوم قالوا وما يهلكنا إلا الدهر، فلما قال القوم ذلك قال النبي ﷺ ذلك الله، يعني أنَّ الذي أهلك القرون هو الله - ﷻ - فتوهم منه المتوهم أنَّه إنَّما وقع الكلام على الدهر، الجاحظ، (ص/ ٦٠ ب).

Al Arabi Library PDF

على طرحه ذاك. ولا يعترف ابن حزم بشكل عام وفي الحالات التي يفتقر فيها إلى أدلة نصية من الكتاب والسنة إلا بالإجماع[1]؛ إذ لولا الإجماع ما جاز لنا أن نقول إن الله محيي الموتى أو مميت الأحياء[2]، (لم ترد هذه العبارات بهذا الشكل مبتدئة باسم فاعل في القرآن ولا في السنة وإنما وردت مبتدئة بالفعل).

نفي القياس في العقائد

لقد استعرضنا ما يكفي من الأمثلة لبيان منهج ابن حزم في تطبيق مبادئ المذهب الظاهري الفقهية على المسائل العقدية وإقراره بألَّا حجية إلا للكتاب والسنة والإجماع. ولأن المذهب الظاهري ينكر القياس في الفقه؛ فإنَّنا سنجد ابن حزم راغبًا في منعه من العقيدة أيضًا. وقد قدم حججًا كثيرة على عدم جواز تسمية الله باسم مناقض لاسم آخر لا ينطبق على الله (كأن يقال إن الله شجاع لأنه ليس جبانا ونحو ذلك)، ما لم يرد ما يؤيد ذلك صراحة في الكتاب والسنة. يجوز أن نصف الله بالحي والعليم والقوي لا لأنه ليس ميتا أو جاهلا أو ضعيفا، ولكن لأن تلك الأسماء ذكرت في القرآن. ولو لم يكن الأمر كذلك، ما جاز لأحد أن يسمي الله بتلك الأسماء لأن هذا يعني تشبيه الله بالمخلوقات. ويشمل هذا خصوصًا اسم (الحي) الذي أريد به في إحدى الآيات القرآنية (العالم المميز بالإيمان المقر به). «وأيضًا؛ فإنَّ [الأشاعرة] يدعون أنهم ينكرون التشبيه ثم يركبونه أتم ركوب، فيقولون لما لم يكن الفعال عندنا إلا حيًّا عالمًا قادرًا، وجب أن يكون الباري الفاعل للأشياء حيًّا عالمًا قادرًا، وهذا نص قياسهم تعالى الله على المخلوقات وتشبيهه تعالى بها، ولا يجوز عند القائلين بالقياس أن يقاس الشيء إلا على نظيره، وإما يقاس الشيء على خلافه من كل جهة وعلى ما لا يشبهه شيء البتة، فهذا ما لا يجوز أصلا عند احد فكيف والقياس كله باطل لا يجوز»[3]، ورغم أن ابن حزم ظل على إنكاره للقياس والاستدلال وسائر طرق الاستدلال العقلي في البحث الشرعي؛ فإنَّه لجأ هو نفسه مع ذلك إلى استعمال الحجج المنطقية لدحض تمشي المذاهب المخالفة. بل إن ابن حزم نفسه يصف كتب أرسطو بأنها كتب «سالمة، مفيدة، دالَّةٌ على توحيد الله»، وهادية للفقيه والمتكلم على حد سواء إلى السبيل المفضية إلى

(١) ابن حزم، (١/ ٢٠ أ).
(٢) (ص/ ١٥٥ ب).
(٣) (ص/ ١٥٣ ب).

Al Arabi Library PDF

المقدمات الصحيحة والاستنباطات الصائبة وإلى صياغة التعريفات الصحيحة وسائر العمليات المنطقية؛ إذ لا غنى للفقيه المجتهد بنفسه ولأهل ملته عن كتب أرسطو[1].

يستقي المتكلم الظاهري آراءه العقدية المتعلقة بالجدال مع المذاهب المخالفة من نفس التصورات التي شكلت أفكاره الرئيسية في علاقة بمسألة الصفات. ومن الأمثلة على ذلك الإجابة على سؤال ما إذا كان جائزا نسبة الإرادة لله.

يرد ابن حزم على المؤيدين لوصف الله تعالى بالمريد من وجهة نظر فلسفية معتمدًا على الحجة القاضية بأن إرادة الله صفة أبدية وهو ما يقتضي أبدية المراد اذ أخبرت الآيات باقتران الإرادة بالمراد. ويبقى أن القضية الأساسية هنا ما زالت هي اعتماد ابن حزم على ظاهر النص (فنحن نقول كما قال تعالى أراد ويريد ولم يرد، ولا نقول إن له إرادة ولا أنَّه مريد لأنَّه لم يأتِ نص من الله تعالى بذلك ولا من رسوله-ﷺ-.

خصائص الأشاعرة

«وأما الإرادة فقد أثبتها قوم من صفات الذات وقالوا لم تزل الإرادة ولم يزل الله تعالى مريدًا بها، قال أبو محمد: وهذا خطأ لبرهانين ضروريين، أحدهما أن الله تعالى لم ينص على أنه مريد ولا على أن له إرادة. وأيضًا فإن الإرادة من الله تعالى لو كانت لم تزل لكان المراد لم يزل بنص القرآن لأن الله - ﷻ - إنَّما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون، فأخبر تعالى أنَّه إذا أراد الشيء كان. إن الواجب أن يقال أراد الله كما قال تعالى إذا أراد شيئًا ويقول إنه تعالى يريد ما أراد، ولا يريد ما لم يرد، كما قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾، قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْۚ﴾، و﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا﴾، وقال تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾

---

(١) (ص/ ١٢٨ ب): قال أبو محمد وهذه الكتب كلها (يعني الكتب التي جمعها أرسطاطاليس في حدود الكلام) كتب سالمة مفيدة دالة على توحيد الله - ﷻ - وقدرته عظيمة المنفعة في انتقاد العلوم وعظم منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود ففي مسائل الأحكام الشرعية فيها يعرف كيف التوصل إلى الاستنباط وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها وكيف يعرف الخاص من العام والمجمل من المفسر وبناء الألفاظ بعضها على بعض وكيف تقديم المقدمات وإنتاج النتائج وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبدًا وما يصح مرة ويبطل مرة أخرى وما لا يصح البتة وضرب الحدود التي ما شد عنها كان خارجًا عن أصله، ودليل الخطاب، ودليل الاستقراء، وغير ذلك ممَّا لا غنى للفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه.

Al Arabi Library PDF

فنحن نقول كما قال تعالى أراد ويريد ولم يرد، ولا نقول إن له إرادة ولا أنَّه مريد لأنَّه لم يأتِ نص من الله تعالى بذلك ولا من رسوله -ﷺ- ولا جاء ذلك قط عن أحد من السلف الصالح -رضي الله عنهم- - وإنَّما أطلق هذا الإطلاق الفاحش قوم من المتكلمين - يقصد ابن حزم الأشاعرة[1] - الخوف عليهم أقوى من رجاء السلامة لهم، لا قدم صدق لهم في الإسلام ولا في الورع ولا في الاجتهاد في الخير ولا في العلم بالقرآن ولا بسنن رسول الله -ﷺ- ولا بما أجمع عليه المسلمون ولا بما اختلفوا فيه، ولا بحدود الكلام وحقائق ماهيات المخلوقات وكيفياتها فهم يتبعون ما تراءى لهم ويقتحمون المهالك بلا هدى من الله - عز وجل - نعوذ بالله من ذلك. وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾، فنص تعالى على أنَّ من لم يرد ما اختلف فيه إلى كتابه وإلى كلام رسوله -ﷺ- وإلى إجماع العلماء من الصحابة والتابعين -ك أجمعين- ولا من سلك سبيلهم بعدهم فلم يعلم ما استنبطه بظنه ورأيه[2]، ولسنا ننكر المحاجة على القصد إلى تبيين الحق وتبينه؛ بل هذا هو العمل الفاضل الحسن، وإنَّما ننكر الإقدام في الدين بغير برهان من قرآن أو سنة أو إجماع بعد أن أوجبه برهان الحس وأول بديهة العقل والنتائج الثابتة من مقدماته الصحيحة من صحة التوحيد والنبوة. وإذا ثبتنا بما ذكرنا فضرورة العقل توجب الوقوف عند جميع ما قاله لنا الرسول الذي بعثه الله تعالى إلينا وأمرنا بطاعته، وأن لا يعترض بالظنون الكاذبة والآراء الفاسدة والقياسات السخيفة والتقليد المهلك.

ويستعمل ابن حزم الحجج ذاتها في جداله مع المعتزلة حول مسألة ما إذا كان الله قد خلق أفعال البشر السيئة أم لا. وينكر المعتزلة كما نعلم رأي أهل السنة في هذه المسألة:

وأما اعتراضهم من طريق النظر بأن قالوا إنه تعالى إن كان خلق الكفر والمعاصي؛ فهو إذن يغضب مما فعل ويغضب مما خلق ولا يرضا ما صنع ويسخط ما فعل ويكره ما يفعل وأنه يغضب ويسخط من تدبيره وتقديره، فهذا تمويه ضعيف ونحن لا ننكر

---

(١) (ص/ ١٦٠ ب).

(٢) ربما سيكون من المنطقي لو عدلنا النص ليصبح هكذا: لم يعلم إلَّا ما... إلخ.

Al Arabi Library PDF

ذلك إذ أخبرنا الله - ﷻ - بذلك؛ [وإذ هو] تعالى قد أخبرنا أنَّه يسخط الكفر والظلم والكذب، ولا يرضاه كل ذلك، ويغضب منه فليس إلَّا التسليم لقول الله - ﷻ -، ثم نعكس عليهم هذا السؤال نفسه فنقول لهم أليس الله خلق إبليس وفرعون والخمر والكفار؟ فلا بد من نعم، فنقول لهم أيرضى - جل وعز - عن هؤلاء كلهم أم هو ساخط لهم؟ فلا بد من أنه ساخط لهم كاره لهم غضبان عليهم غير راض عنهم، فنقول لهم هذا نفس ما أنكرتم من أنه تعالى سخط تدبيره وغضب من فعله وكره ما خلق ولعنه، فإن قالوا لم يكره عين الكفر الكفار ولا سخط شخص إبليس ولا كره عين الخمر لم نسلم لهم ذلك؛ لأنَّه تعالى قد نص على أنَّه لعن إبليس والكفار وأنهم مسخوطون ملعونون مكروهون من الله تعالى مغضوب عليهم وكذلك الخمر والأوثان[1].

المبادئ الأخلاقية عند الظاهرية

كان لمنهج ابن حزم الشرعي تأثير مؤكد ومهم على منظومته الأخلاقية التي أقامها على الأدلة المكتوبة حصرًا مستبعدًا القياس منها تمامًا، سواء كان قياسًا نصيًّا أو واقعيًا. «فليس في العالم شيء حسن لعينه ولا شيء قبيح لعينه لكن ما سماه الله تعالى حسنا فهو حسن وفاعله محسن. وما سماه الله قبيحًا فهو حركة قبيحة. وقد سمّى - ﷻ - خلقه لكل شيء في العالم حسنا فهو كله من الله تعالى حسن،وسمّى ما وقع من ذلك من عباده كما شاء، فبعض ذلك قبحه فهو قبيح وبعض ذلك حسنه فهو حسن وبعض ذلك قبحه ثم حسنه فكان قبيحًا، ثم حسن وبعض ذلك حسنه، ثم قبحه فكان حسنًا، ثم قبح كما صارت الصلاة إلى الكعبة حسنة بعد أن كانت قبيحة وكذلك جميع أفعال الناس التي خلقها الله تعالى فيهم»[2].

«ولذلك ليس في العالم ظلم لعينه ولا بذاته البتة، وإنَّما الظلم بالإضافة فيكون قتل زيد إذا نهى عنه الله ظلما وقتله إذا أمر الله بقتله عدلا، وأما الكذب لعينه وبذاته فكل من أخبر بخبر بخلاف ما هو فهو كاذب إلا أنه لا يكون بذلك مذموما إلا حيث أوجب الله تعالى فيه الإثم والذم فقط»[3].

---

(١) (ص/ ١٩٧ ب).
(٢) ابن حزم، (ص/ ١٩٦ أ).
(٣) (ص/ ٢٠٠ أ).

Al Arabi Library PDF

وقد اضطر ابن حزم في نقاشه لإحدى أكثر المسائل الخلافية في الشرع الإسلامي أن يتخلى عن قواعد تفسير النصوص التي وضعها بنفسه. فقد عُدت الآيات والأحاديث النبوية الموحية بالتجسيم مشكلة، وتسببت في زعزعة أركان مذهبه الظاهري. تفرّد المجسمة بالالتزام حرفيًّا ودون خوف بما ورد في القرآن من نسبة الوجه واليدين والأصابع والقدمين ونحو ذلك لله. هذا ما ذكرته النصوص صراحة ولا يمكن لأي تأويل أن يغيّر هذه الحقيقة. وقد شدد ابن حزم النكير على هذا الرأي بأقذع الألفاظ وأشنعها ولكنه لم يستثن من ذلك الأشاعرة والمعتزلة الذين أولوا ذلك تأويلا مجازيًّا:

قال أبو محمد قال الله - ﷻ - ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام فذهبت المجسمة إلى الاحتجاج بهذا في مذهبهم وقال آخرون وجه الله تعالى إنّما يراد به الله - ﷻ -. قال أبو محمد وهذا هو الحق الذي قام البرهان بصحته لما قدمنا من إبطال القول بالتجسيم. وقال أبو الهذيل وجه الله هو الله، وقال أبو محمد وهذا لا ينبغي أن يطلق؛ لأنّه تسمية وتسمية الله تعالى لا يجوز إلا بنص، ولكنا نقول وجه الله ليس هو غير الله تعالى ولا نرجع منه إلى شيء سوى الله تعالى برهان ذلك نقول الله تعالى حاكيًا عمن رضي قوله ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾ فصح يقينا أنّهم لم يقصدوا غير الله تعالى وبه - ﷻ - نتأيد. وقال تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، وقال تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، وقال تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا﴾، وقال تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، وقال رسول الله -ﷺ-: «عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين، فذهبت المجسمة إلى ما ذكرنا ممَّا قد سلف بطلان قولهم فيه وذهبت المعتزلة إلى أن اليد النعمة وهو أيضا لا معنى له لأنَّه دعوى بلا برهان. وقال الأشعري: إن المراد بقول الله تعالى أيدينا إنَّما معناه عينان، وهذا باطل مدخل في قول المجسمة؛ بل نقول: إنَّ هذا إخبار عن الله تعالى لا يرجع من ذكر اليد إلى شيء سواه تعالى كما قال يد ويدان وأيد وعين وأعين، كما قال - ﷻ -: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾، وقال تعالى: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾، ولا يجوز لأحد أن يصف الله - ﷻ - بأن له عينين؛ لأنَّ النص لم يأتِ بذلك ونقول إنَّ المراد بكل ما ذكرنا الله - ﷻ - ولا شيء غيره. وقال تعالى حاكيًا عن قول قائل قال: ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾، وهذا معناه فيما يقصد به إلى الله - ﷻ -

Al Arabi Library PDF

وفي جانب عبادته. وصحَّ عن رسول الله -ﷺ- أن جهنم لا تمتلئ حتى يضع الله فيها قدمه وصح في هذا الحديث حتى يضع فيها رجله ومعنى هذا ما قد بينه رسول الله -ﷺ- في حديث آخر صحيح أخبر فيه أن الله تعالى بعد يوم القيامة يخلق خلقا يدخلهم الجنة، وأنَّه تعالى يقول للجنة وللنار ولكل واحدة منكما ملؤها، فمعنى القدم في الحديث المذكور إنَّما هو كما قال تعالى: قدم صدق عند ربهم يريد سالف صدق فمعناه الأمة التي تقدم في علمه تعالى أنَّه يملأ بها جهنم ومعنى لأجله نحو ذلك؛ لأنَّ الرجل الجماعة في اللغة أي يضع فيها الجماعة التي قد سبق في علمه تعالى أنَّه يملأ جهنم بها. وكذلك الحديث الصحيح أنَّ رسول الله -ﷺ- قال: إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الله - ﷻ - أي بين تدبيرين ونعمتين من تدبير الله - ﷻ - ونعمه أما كفاية يسره وأما بلايا جرها عليه والإصبع في اللغة النعمة وأخبر - ﷺ - أنَّ الله تعالى يبدو للمؤمن يوم القيامة في غير الصورة التي عرفوها، وهذا ظاهر بين وهو أنَّهم يرون صورة الحال من الهول والمخافة غير التي يظنون في الدنيا، وبرهان صحة هذا القول قوله - ﷺ - في الحديث المذكور غير التي عرفتوه بها وبالضرورة نعلم أنَّنا لم نعلم لله - عز وجل تعالى - في الدنيا صورة أصلًا فصح ما ذكرناه يقينا. وكذلك القول في الحديث الثابت خلق الله آدم على صورته، فهذا إضافة ملك يريد الصورة التي يخيرها الله - ﷻ - ليكون آدم - ﵇ - مصورًا عليها وكل فاضل في طبقته؛ فإنَّه يُنسب إلى الله تعالى ويضاف إليه - ﷻ - كما نقول بيت الله عن الكعبة والبيوت كلها بيوت الله تعالى وكما نقول في جبرائيل وعيسى - ﵉ - روح الله والأرواح كلها لله تعالى ملك له وكالقول في ناقة صالح ناقة الله والنوق كلها لله - ﷻ - فعلى هذا المعنى قيل على صورة الرحمن والصور كلها لله تعالى هي ملك له وخلق له، وقد رأيت لابن فورك وغيره من الأشعرية في الكلام في هذا الحديث إنَّهم قالوا معنى قوله - ﷺ -: «إنَّ الله خلق آدم على صورته» إنَّما هو على صفة الرحمن من الحياة والعلم والاقتدار واجتماع صفات الكمال فيه وأسجد له ملائكته كما أسجدهم لنفسه وجعل له الأمر والنهي على ذريته كما كان لله كل ذلك، هذا نص كلام أبي جعفر السمناني عن شيوخه حرفًا حرفًا، وهذا كفر مجرد لا مرية فيه؛ لأنَّه سوى بين الله تعالى وآدم في الحياة والعلم والاقتدار

Al Arabi Library PDF

وفي أن سجودهم لله تعالى سجود عبادة، فإن كانوا سجدوا لآدم عبادة فهذا شرك لا خفاء به. وكذلك ما صح عن النبي -ﷺ- عن يوم القيامة أنَّ الله - ﷻ - يكشف عن ساق فيخرون سجدا فهذا كما قال الله - ﷻ - في القرآن يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود، وإنَّما هذا إخبار عن شدة الأمر وهول الموقف كما تقول قد شمرت الحرب عن ساقها والعجب ممن ينكر هذه الأخبار الصحاح وإنما جاءت بما جاء به القرآن نصا ولكن من ضاق علمه أنكر ما لا علم له به وقد عاب الله هذا فقال: ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾[1].

والغريب أنَّ ابن حزم لا يجد حرجًا فيما يبدو في اللجوء إلى (تقدير حذف المضاف) في آية: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ التي يوحي معناها الحرفي بالتجسيم. وقد اعتبر ابن حزم أن آية: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ دالة على فعل يفعله الله يوم القيامة فيسمى مجيئًا وإتيانًا، واستشهد على ذلك بما رواه عن أحمد بن حنبل من أن معنى الآية هو: جاء أمر ربك[2]، لقد رأينا كيف يعمد ابن حزم في تفسير الآيات والأحاديث الموحية بالتشبيه إلى مخالفة قواعد التفسير التي وضعها هو نفسه، ورأينا أيضا كيف ينكر على المعتزلة تفسير القرآن تفسيرًا اعتباطيًا بأقذع الألفاظ ثم يأتي صنيعهم. ما عاد بمقدور ابن حزم الآن التشكيك في صحة الأحاديث الموحية بالتشبيه خدمة لآرائه العقدية القائمة على التفسير الظاهري؛ لأنَّ القرآن نفسه يتضمن آيات موحية بذلك. وكنا قد ذكرنا مرارًا أنَّه أَلِف منهج الإنكار هذا باعتباره الملاذ الأخير لدحض حجج خصومه.

وفي المقابل لم يدخر المتكلمون من غير المجسمة جهدا لحذف العبارات الموحية بالتجسيم من كتب الحديث. وتعد هذه الممارسة التي ظهرت مع نشأة كتب شرح الحديث النبوي ذات أهمية بالغة في فهم النصوص الشرعية الإسلامية كما سنبينه في الأمثلة التالية:

في (كتاب التفسير)، (رقم ٢٥٣)، (لآية ٢٢، سورة محمد) نجد ما يلي: «خَلَقَ اللَّهُ الخَلْقَ، فَلَمَّا فَرَغَ مِنْهُ قَامَتِ الرَّحِمُ، فَأَخَذَتْ بِحَقْوِ الرَّحْمَنِ، فَقَالَ لَهُ: مَهْ، قَالَتْ: هَذَا مَقَامُ

(١) (ص/ ١٥٧ أ، ١. ١٤ مخ)؛ لأنَّها؛ (١. ٥٤ مخ) في.
(٢) (ص/ ١٥٩ أ).

Al Arabi Library PDF

الْعَائِذِ بِكَ مِنَ الْقَطِيعَةِ، قَالَ: أَلَا تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مَنْ وَصَلَكِ وَأَقْطَعَ مَنْ قَطَعَكِ؟ قَالَتْ: بَلَى يَا رَبِّ، قَالَ: فَذَاكِ». لا شك أن الشراح الذين لا يقولون بالتجسيم رأوا أن عبارة (بحقو الرحمن)، مستهجنة فسعوا لحذفها وحذف الكلمات المماثلة لها من نصوص الأحاديث. وفي كتاب «إرشاد الساري» للقسطلاني، (الجزء ٧)، (الصفحة ٣٨٢)، الذي نجد فيه تفصيلا رائعا لتعليقات الشراح، يشير القسطلاني إلى أن الكلمات المستهجنة قد تم كشطها. ويشير ابن حجر في شرحه «فتح الباري» إلى أن الكثير من النسخ حذف منها مفعول الفعل (أخذت) رغم أن المعنى لا يستقيم بدونه. ولم يورد أبو زيد عبارة (بحقو الرحمن)، رغم وجودها في نصه.- ونجد مقطعًا مماثلًا في التفسير (رقم ٢٦٤)، (الآية ٢٩، سورة قاف). يذكر هنا أن النار لا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها فتقول قط قط. وفي رواية أخرى لهذا الحديث نجد في صحيح البخاري عبارة «حتى يضع قدمه» بينما في صحيح مسلم: «حتى يضع رب العزة قدمه». ويعلق القسطلاني (نفسه ص ٣٩٥)، على ذلك بما يلي: وأنكر ابن فورك لفظ رجله وقال ابن الجوزي هي تحريف من بعض الرواة ورد عليهما برواية الصحيحين بها وأوّلت بالجماعة. وأشك بأن حذف الفاعل (الله)، (ورب العزة) في صحيح البخاري ربما راجع إلى الرغبة في التخفيف من وطأة العبارة الموحية بالتجسيم. ويرى ابن فورك وابن الجوزي أن كلمة (رجله) ليست سوى تحريف من الراوي.

ونجد كذلك مساعٍ للتخفيف من وطأة العبارات الموحية بالتجسيم من خلال تفسيرها تفسيرًا لغويًّا. نجدُ في كتاب الزكاة من صحيح البخاري (رقم ٨) مثالًا على ذلك: «من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب، ولا يقبل الله إلا الطيب، وإن الله يتقبلها بيمينه، ثم يربيها لصاحبه كما يربي أحدكم فلوة حتى تكون كالجبل: وفي بعض الروايات: «فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل». وقد بذل المحدّثون والعلماء مساع حثيثة لكنها غير مجدية لتفسير العبارات المهمة في هذا الحديث. يرى الدميري في كتاب (حياة الحيوان)، (٢/ ٢٦٥)، أن المراد بكف الرحمن هنا وبيمينه كف الذي تُدفع إليه الصدقة ويمينه، وإضافتها إلى الله تعالى إضافة ملك واختصاص، لتوضع هذه الصدقة فيها لله. وكما نلاحظ: فإنَّ الكثير من التعليقات والتفاسير القائمة على حجج واهية قد وظفت

Al Arabi Library PDF

لدرء تهمة التجسيم التي دأب المسلمون على اتهام اليهود وكتابهم المقدس بها[1].

(٣)

فشل جهود ابن حزم

رأينا فيما سبق أن ابن حزم لم يعمل قواعد المذهب الظاهري في القضايا الفقهية فحسب؛ بل بلغ به الأمر إلى السعي إلى تأسيس منهجية جديدة في التطرق إلى المسائل العقدية الإسلامية؛ استنادًا إلى قواعد المذهب ذاته. وقد كانت طريقته في التعاطي مع قضايا الإيمان والعقيدة والحكم عليها مماثلًا لطريقة أهل الظاهر في التعاطي مع المسائل الفقهية. لقد كانت منظومة ابن حزم العقدية متناسقة تمامًا مع منظومته الفقهية، لكننا لم نجد في زمنه من سعى إلى تأسيس مذهب عقدي ظاهري.

لكن ابن حزم لم ينجح في المقابل في تثبيت دعائم آرائه العقدية لتصبح جزءًا في صلب المذهب الظاهري. بل ظل الموقف العقدي للفقيه أمرًا غير ذي بال فيما يخص انتماءه للمذهب. بينما المعيار الوحيد الذي يستند إليه في تقرير انتماء العالم إلى مذهب داود الظاهري هو آراؤه الفقهية وموقفه من المصادر الشرعية وغير الشرعية للاستنباط الفقهي.

لم تكن حياة ابن حزم ومصنفاته تختلف كثيرا عن المسار العام الذي اختطه الموريون لأنفسهم في الأندلس، فلقد ساد التعصب والآراء المتضاربة والرعونة والسلوك العدواني ليتحول الأمر برمَّته إلى هوسٍ بتبديع الآراء المخالفة ورمي أصحابها بالزندقة. كانت هذه السمات هي الغالبة على مصنفات ابن حزم، فحالت دون نجاح مساعيه لاستقطاب الأصدقاء والأتباع من المذاهب المخالفة. لقد لاحظت الأجيال اللاحقة سلاطة لسانه وقسوة أسلوبه وإفراطه في التشنيع على أئمة الدين في زمنه وقبله حتى أنه صار مضربًا للأمثال في الجرأة، فقيل: «سيف الحجاج ولسان ابن حزم»[2]، ولاشك أن فظاظته وسلوكه الفج في تعامله اليومي مع الناس وعند إفصاحه عن آرائه الشرعية؛ قد خلَّفا المزيد من مشاعر التقزز لدى معاصريه. ومن بين هؤلاء أبو الوليد

---

(1) *Grätz, Monatsschrift*, 1880, p. 309, footnote.

انظر: بالنسبة على المقاطع أعلاه الإيجي، «المواقف»، (ص/ ٧٧، وما تلاها).

(٢) ابن الملقن، (ص/ ٢٢ أ)، في أبو بكر بن فورك يروي عن ابن حزم أن السلطان محمود بن سبكتكين أعدم هذا المتكلم؛ لأنه ادعى أنَّ النبي كان نبيًّا فيما مضى أما الآن فلا.

Al Arabi Library PDF

الباجي الذي ذهب في رحلة إلى المشرق وعندما عاد كان ابن حزم قد ألف خلال مدة غيابه أهم مؤلفاته. وجد الباجي أنَّ ابن حزم قد أثار حنق الأندلسيين، فقال:

لكلام ابن حزم طلاوة؛ إلَّا أنَّه كان خارجًا عن المذهب، ولم يكن بالأندلس من يشتغل بعلمه، فقصرت ألسنة الفقهاء عن مجادلته وكلامه، واتبعه على رأيه جماعة من أهل الجهل، وحل بجزيرة ميورقة، فرأس فيها، واتبعه أهلها.

كان الباجي نفسه يميل شيئًا ما إلى التفسير الحرفي للأحاديث النبوية[١]، لكنه صدع بالنكير على ما يطرحه من آراء خلال المناظرات التي جمعت بينهما[٢]، وقد ألف أبو بكر محمد بن الحيدرة (ت ٥٠٠هـ)، أحد تلاميذ الباجي، كتيبا لدحض آراء ابن حزم[٣].

يتعين علينا تبعًا لذلك أن نصدق كلام الباجي، ونسلم بأن مذهب ابن حزم العتيد اضطر للفرار إلى جزيرة مايوركا، وأوهم الناس بأنه نجح في تثبيت وجوده في تلك الجزيرة بعيدًا عن التيارات الدينية السائدة في الأندلس. لكن يبدو أن هناك قدرا من المبالغة في وصف الباجي القاتم لجهود ابن حزم الشرعية بالقصور والعجز التام. ظهر في زمن ابن حزم عدد من العلماء الظاهريين المشهورين، وقد يكون انتماؤهم لهذا المذهب راجعا إلى تأثير ابن حزم ذاته. وفي مقدمة هؤلاء نجد المحدث الذائع الصيت ابن عبد البر أبا عمر يوسف النَّمَرِيّ من قرطبة (ت ٤٦٣هـ)، وقد تولى قضاء لشبونة، واشترك مع مؤسس الظاهرية في تعظيم الإمام الشافعي[٤]. كان ابن حزم يعلي من شأن كتاب التمهيد للقاضي ابن عبد البر ويقول: إنَّه لا يعدله كتاب آخر في فقه الحديث (الفقه القائم على الأحاديث النبوية)[٥]. ويقصد ابن حزم بفقه الحديث تحديدا منظومته الفقهية الظاهرية، وكان قد ألف مصنفا عنوانه (الاتصال في فقه الحديث)[٦]، وهو

تلاميذ ابن حزم المباشرون، وخلفاؤه

(١) استنتج من حديث الحديبية المشهور (Nöldeke, Geschichte des Korans, p. 8) أنَّ النبي كان يعرف القراءة. وقد كفّره الفقيه المتعصب أبو بكر الصائغ. وحتى العامة الجهال قاموا على هذا العالم السني القوي الذي شكك في معجزات النبي من خلال اعتباره غير أمي.

(٢) المقري، (١/ ٥٠٥).

(٣) «طبقات الحفاظ»، (ج/ ١٥)، (رقم/ ٢٨): رد على ابن حزم.

(٤) «طبقات الحفاظ»، (ج/ ١٤)، (رقم/ ١٢).

(٥) المقري، (٢/ ١١٦): وهو كتاب لا أعلم في فقه الحديث مثله أصلًا فكيف أحسن منه.

(٦) «طبقات الحفاظ»، (ج/ ١٤)، (رقم/ ١٥).

Al Arabi Library PDF

مصطلح ورد في بعض الأحاديث الموضوعة[1]، وقد ترك ابن عبد البر لاحقًا الظاهرية ليصبح مالكيًا، وقد يكون لتوليه القضاء يد في تحوله ذاك؛ لأنَّ المذهب الغالب في الأندلس حينذاك هو المالكي.

ومن العلماء الظاهريين أيضا نجد أبا عبد الله بن محمد الحميدي (ت ٤٨٨هـ)، وهو اسم معروف لمن اطلع على مصنف المقري التاريخي. وقد تلقى تعليمه الشرعي على يدي ابن حزم وابن عبد البر، وقد ظل اسمه مقترنا بابن عبد البر[2] باستمرار بوصفه أحد أهم تلاميذه[3]، درس مصنفات ابن حزم بإشراف شخصي من مؤلفها وصحح مذهب أهل الظاهر لكنه أسرّ ذلك ولم يعلنه لأنه خشي أن تتأثر مسيرته العلمية.

لم يجد المذهب الظاهري سندًا يعمل على نشره، وظل أمره خاضعا لمدى قبول العلماء به أو رفضهم له، فلم يعبأ به سوى نفر قليل منهم عكفوا على دراسته. يغلب على الظن أن أتباع مذهب داود حينذاك كانوا نزرًا قليلًا، وكان من بين هؤلاء القلة جماعة اعتنقوا المذهب الظاهري في سرهم ومذهب الغالبية الحاكمة في علانيتهم. لقد فرّط أهل الظاهر في ذلك الزمن في مكانتهم بوصفهم جماعة ومذهبًا مستقلًا عن بقية المذاهب السنية وصاروا مجرد تابعين للمذهب المالكي السائد آنذاك.

ومن السهل أن نتفهم أن العلماء لم يكونوا ليسمحوا لهذه المساعي بالظهور خاصة مع اعتبار الظاهرية أن مجهودات هؤلاء العلماء ودقتهم العقلية لغوٌ زائد عن الحاجة، فعاملوهم بجفاء وتجاهلوا أتباعهم وبذلوا وسعهم للتعتيم على جهودهم. **الحركة الموحدية** لقد كان ابن حزم صعب المراس فتجرأ على الخوض في مسائل الاعتقاد والفقه، إلا أن علماء زمنه لم يكترثوا لأهمية ما قد يضيفه للعلوم الشرعية وحطّوا من شأنه. لكن المذهب الظاهري تمكن خلال القرن الذي تلا ابن حزم من الثأر لنفسه من كافة خيبات الماضي. فقد شهد هذا القرن إصلاحا دينيا تولى أمره هذه المرة الأمراء لا العلماء. قاد

---

(١) هذا مصطلح يحدد الفرق بين الحديث الذي لا يرى بأسًا في القياس والحديث القائم على الحديث المحض الذي يعادي القياس.

(٢) المقري، (١/ ٥٣٤).

(٣) «طبقات الحفاظ»، (ج/ ١٥)، (رقم/ ٩).

Al Arabi Library PDF

هذا الإصلاح المذهب الظاهري إلى تحقيق النصر واعتلاء سدة الحكم ليصبح المذهب الرسمي للدولة. لا نعتقد بطبيعة الحال أن لجهود ابن حزم وتلاميذه تأثيرًا مباشرًا في هذا السلوك الغريب من السلطة الحاكمة؛ إذ لم يأتِ من أرّخ لحركة الإصلاح هذه على ذكر ابن حزم ولا على مصنفاته عند الحديث عن التطورات التاريخية التي أدت إلى انتصار المذهب الظاهري. ولكن في مطلق الأحوال، لا يمكن أن نتصور أن تغييرًا جذريًّا من هذا القبيل يمكن أن يقع دون أن تكون له صلة بما سبقه من أحداث وجهود رمت إلى إحداث هذا التغيير. وفي المقابل، فإن آراء ابن حزم في مسائل الاعتقاد هي التي فرقت بين الحركة الموحدية (التي كانت على عقيدة الأشاعرة) وبين سابقتها التي تبنت المنهج الظاهري.

اعتلى الخليفة الثالث من سلالة الموحدين أبو يوسف يعقوب سدة الحكم في أسبانيا وشمال أفريقيا نهاية القرن السادس الهجري، وكان يكن مودة خاصة لعلم الحديث والمحدثين. وقد تمكن أهل الظاهر في زمنه من إظهار مذهبهم وانعتقوا أخيرًا من أغلال المذهب المالكي ثم صار مذهبُهم مذهب الحكام المفضل. ينقل ابن الأثير ذلك قائلًا:

> كان [أبو يوسف] يتظاهر بمذهب الظاهرية، وأعرض عن مذهب مالك[1]، فعظم أمر الظاهرية في أيامه، وكان بالمغرب منهم خلق كثير يقال لهم الحزمية[2] منسوبون إلى ابن محمد بن حزم، رئيس الظاهرية، إلا أنهم مغمورون بالمالكية. ففي أيامه ظهروا وانتشروا، ثم في آخر أيامه استقضى الشافعية على بعض البلاد ومال إليهم[3].

يمكن أن نلاحظ على نحو واضح استنادًا إلى هذا النقل كيف أن المذهب الظاهري فقد استقلاليته بعد زمن ابن حزم، وصار تابعًا للمذهب المالكي الذي كان هو الغالب آنذاك. كما نلاحظ أن أنصار المذهب الظاهري كانوا على علاقة وثيقة

---

(١) «طبقات الحفاظ»، (١٥/ ٩).

(٢) أبو الفداء، (٤/ ١٧٤).

(٣) ابن الأثير، «الكامل»، (١٢/ ٦١).

Al Arabi Library PDF

بالمذهب الشافعي. ونجد فيما يلي عرضا مفصلًا من أحد المؤرخين المعاصرين للخلافة الموحدية لطبيعة الإصلاحات التي نفذها أبو يوسف يعقوب:

وفي أيامه انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق كتب المذهب المالكي السائد حينذاك بعد أن يجرد ما فيها من حديث رسول الله -ﷺ- والقرآن، ففعل ذلك، فأحرق منها جملة في سائر البلاد... لقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس، يؤتى منها بالأحمال فتوضع ويطلق فيها النار، وتقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة، وأمر جماعة ممن كان عنده من العلماء المحدثين بجمع أحاديث من المصنفات العشرة: «الصحيحان والترمذي والموطأ وسنن أبي داود وسنن النسائي وسنن البزار ومسند ابن أبي شيبة وسنن الدارقطني وسنن البيهقي»، في الصلاة وما يتعلق بها، على نحو الأحاديث التي جمعها محمد بن تومرت في الطهارة، فأجابوه إلى ذلك، وجمعوا ما أمرهم بجمعه فكان يمليه بنفسه على الناس ويأخذهم بحفظه، وانتشر هذا المجموع في جميع المغرب وحفظه الناس من العوام والخاصة، فكان يجعل لمن حفظه الجعل السني من الكسا والأموال. وكان قصده في الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث، وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده؛ إلَّا أنَّهما لم يظهراه وأظهره يعقوب هذا[1]، يشهد لذلك عندي ما أخبرني غير واحد ممن لقي الحافظ أبا بكر بن الجد، أنه أخبرهم قال: دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب أول دخلة دخلتها عليه، وجدت بين يديه كتاب ابن يونس فقال لي: يا أبا بكر، أنا انظر

---

(١) عبد المؤمن ترأس المذهب المالكي؛ الدميري، (١/ ٢٤٦).

Al Arabi Library PDF

في هذه الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله؛ أرأيت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا: فأي هذه الأقوال هو الحق وأيها يجب أن يأخذ به المقلِّد؟ فافتتحت أبين له ما أشكل عليه من ذلك، فقال لي وقطع كلامي: ليس إلا هذا؛ وأشار إلى المصحف؛ أو هذا: وأشار إلى كتاب سنن أبي داود، وكان عن يمينه؛ أو السيف[1]. فظهر في أيام يعقوب هذا ما خفي في أيام أبيه وجده[2].

الأخوان ابنا دحية

ويضيف الدميري، الذي أشار باختصار إلى هذا الحدث البالغ الأهمية في تاريخ المذهب الظاهري[3]، أن هذا المذهب الذي حاطه الخليفة الموحدي بالرعاية وجد أتباعًا متحمسين هما الشقيقان أبو الخطاب وأبو عمر ابن دحية فضلا عن محيي الدين ابن عربي.

وقد اشتهر الشقيق الأكبر بين العلماء بمعارضته لاعتبار أهل السنة معجزات النبي محمد أعظم من معجزات النبي عيسى، وهذا رغم أن محمدا ذاته يخالف هذا الرأي[4]، وقد وُجدت نزعة قوية لدى العلماء إلى تأييد الاعتقاد الساذج السائد بين المسلمين أن محمدا أخرج أبويه اللذين ماتا على الوثنية من القبر حتى يتسنى لهما التصديق بنبوة ابنهما ويدخلا جنة المسلمين التي لم يكن لهما أن يدخلاها دون ذلك التصديق. وقد صنف السيوطي زهاء ستة مؤلفات في تأييد هذا الاعتقاد وردّ حجج المخالفين التي قامت على التفسير الحرفي للأحاديث[5]. اشتهر هذا العالم الأندلسي[6] على وجه الخصوص بكونه من أكبر مدوني الحديث، ولكنه اتُّهِم كذلك برواية الكثير من الأحاديث

---

(١) نجد حديثًا مشابهًا مروي عن أبي الحسن الجذامي حول سلطان أبي الوليد في(M. J. Müller, Beiträge zur Geschichte der westlichen Araber, p. 128).

(2) Abd al-Wahid al-Marrakushi, Kitab al-mu'ghib, ed. Dozy, p. 201–203.

(٣) «حياة الحيوان»، (١/ ١٥٧).

(٤) انظر دراستي: (Culte des saints chez les musulmans, p. 3 ff).

(٥) في «كتاب الأغاني»، (١٦/ ١٠٦)، نجد حديثًا مرويًا عن محمد يذكر فيه أن حاتم الطائي وأباه وأب إبراهيم في النار.

(٦) هذه المعطيات موجودة الآن في شرح البردة لشيخ الأزهر المعاصر حسن العدوي (المعروف كذلك بحسن العَدوي الحمزاوي)، «النفحات الشاذلية»، (١/ ٥٦، وما يليها)، (هذا العمل يتمثل في ٣ أجزاء، الأولان نشرا في نسخة حجرية فيما نشر الثالث مطبوعا. ولذلك ينبغي تصويب المعلومات الواردة في:
Wissenschaftlicher Jahresbericht der DMG, 1879, p. 160, n. 177.

Al Arabi Library PDF

الضعيفة ردًّا على القائلين بالقياس فيما يبدو. ويبدو أنه كان متساهلًا في الحكم على الأحاديث. وقد اعترض ابن عربي على سبيل المثال على صحة أحد الأحاديث لكن ابن دحية رد عليه قائلًا: «العجب من ابن العربي كيف أنكر هذا الحديث في كتاب الغوامض والعواصم له! وذكر أنه لا يوجد له أصل وهو أشهر من فلق الصبح»[1]، ارتحل ابن دحية إلى الكثير من البلدان لمواصلة دراسة علم الحديث، وكان عارفًا بالنحو واللغة[2]، ثم استقرَّ به المقام بالديار المصرية حيث استأدبه الملك العادل لابنه الأمير الذي عرف لاحقا باسم الملك الكامل وأسبغ عليه وافر نعمه. بعد اعتلاء الأمير سدة الحكم بنى له دار الحديث الكامليّة، وجعله شيخًا يدرس علم الحديث. وقد كان هذا الأمير الأيوبي يرمي من وراء إنشاء الدار إلى مضاهاة نموذج دار الحديث النورية التي أسسها نور الدين الزنكي، وكان لها شأن عظيم في تدريس الحديث النبوي في دمشق[3]. كان العالم ابن دحية شديد الامتنان لسيده الأمير فأهدى له كتابه تنبيه البصائر في أسماء أم الكبائر، ولم يتوقف الأمير عن إجزال العطاء الوفير لمؤدبه السابق[4] حتى بعد أنَّ صار أميرًا مهيب الجانب. ذكر ابن دحية في كتابه زهاء ١٩٠ مرادفًا لكلمة خمر، وهو أمر لم يأت به السابقون. ويظهر الإهداء الذي وجّهه ابن دحية لتلميذه الأمير قدر الامتنان الذي شعر به تجاه أفضال الأمير عليه: «وشرفته باسم مولانا سلطان الإسلام غياث الأنام عماد [دين] الله كهف الأمة ناصر الشريعة محيي السنة السيد الأجل العالم العامل السلطان الملك الكامل ناصر الدنيا والدين عز الملوك والسلاطين ظهير أمير المؤمنين أدام الله على قواعد السيادة في مساعد الزيادة عُلاه». وقد أطنب ابن دحية في كيل عبارات المديح والمجاملة كدأب المصنفين المسلمين في تصدير كتبهم بإطراء أسيادهم وأمرائهم. ويستبين امتنان ابن دحية على وجه الخصوص من القصيدة المدحية التي أوردها إثر عبارات الإطراء[5] هذه التي تعبق اعترافًا بالجميل وإقرارًا بالفضل.

(١) الدميري، (١/ ٢٤٨).

(٢) ترجمته في في ابن خلكان، (٤/ ١١)، (رقم/ ٥٠٨)، دار ويتنفلد للنشر؛ «طبقات الحفاظ»، (ج/ ١٨)، (رقم/ ١٦). كلاهما لا يذكران ما شدد عليه المقري، (١/ ٥٢٥)، بخصوص أن ابن دحية ظاهري المذهب أندلسي.

(٣) المقريزي، «الخطط»، (٢/ ٣٧٥).

(٤) المقري، (٢/ ٩٤).

(5) MS of University Library Leiden, Cod. Warner, no. 581, fol. 3b.

Al Arabi Library PDF

كان ابن دحية مسلمًا سُنِيًّا متعصبًا (المنهج الظاهري يفضي أكثر من غيره إلى هذا المنحى)، ولم يفوت أية فرصة للتشديد في مختلف مصنفاته على انتسابه إلى أهل السنة، ولا حتى في مصنفه الذي جمع فيه مرادفات كلمة خمر. وقد أثار استغرابنا هجومه الحاد على اشتقاق أسماء «أم الخبائث»[1] من معانٍ مرضية أو حسنة، والأدهى من ذلك أنه ذهب إلى حد إنكار الحاجة إلى الكثير من مرادفات خمر التي لا توحي بأنه رجس. ولضيق المساحة سنكتفي بذكر بعض المرادفات التي تشي بنزعته تلك وهي: الراحة والذكية والزبيبة والشبرونية والطاردة والفروس والعلف والغانية والكلفاء والمحببة والمسرية والمطيبة والنافس والناجود. ولكي يأخذ القارئ فكرة عن الروح التي كتب به المصنف ويعلم المغزى العام منه سننقل كلامه عن المرادف (لطف). يؤكد ابن دحية أن هذه الكلمة التي تعني الإكرام والاحتفاء ولّدها بعض الخبثاء الذين يجهلون أحكام الله. وقد بلغ به التعصب المحض مبلغا جعله يدعي أن الخسروان (أحد أسماء الخمر الأخرى) مشتقة من الفعل (خسر) لا لشيء إلا للحط من شأنها[2]، ونجد كلامًا وثيق الصلة بعقيدة الفرقة التي ينتسب إليها ابن دحية يقدح فيه في إبراهيم النظّام المعتزلي، ولكن نظرًا لضيق المساحة سنكتفي بالإحالة إلى هذا الكلام[3][*4].

---

(١) ابن دحية كتب كذلك كتابًا عنوانه: «وهج الجمر في تحريم الخمر»، وقد عزى إليه مرات.

(٢) تنبيه البصائر، في (لطف)، و(خسرواني).

(٣) نفسه، في: سموها بذلك قيدما ولهم في ذلك -: روح الزق اشعار ومن آخر من قال فيه أهل البطالة يستحسنون قوله والله والمسلمون يكرهون اعتقاده وفعله وهو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار المعروف بالنظام المتكلم المعتزلي البصري مولى بني ضبيعة. انظر: بيت الشعر المذكور على أساس ذلك وسببه، في: (Houtsma, l.c., p. 82)، برواية ابن قتيبة.

(٤*) النص مضطرب في الأصل، وهو في «تنبيه البصائر، في أسماء أم الكبائر» لأبي الخطاب، عمر بن دحية الكلبي (٥٤٤- ٦٣٣هـ = ١١٥٠- ١٢٣٦م): «رُوحُ الزِّقِّ: سمَّوها بذلك قديمًا، ولهم في ذلك أشعار، ومن آخر مَنْ قال فيه -وأهل البطالة يستحسنون قوله، والله والمسلمون يكرهون اعتقاده وفعله-، وهو: أبو إسحاق، إبراهيم بن سيّار، المعروف بـ«النَّظَّام»، المتكلم، المعتزلي، البصري، مولى بني ضُبَيْعَةَ [من البسيط]:=

=مَا زِلْتُ آخُذُ رُوحَ الزِّقِّ فِي لَطَفٍ وَأَسْتَبِيحُ دَمًا مِنْ غَيْرِ مَجْرُوحِ
حَتَّى انْثَنَيْتُ وَلِي رُوحَانِ فِي جَسَدِي وَالزِّقُّ مُطَّرِحٌ جِسْمٌ بِلَا رُوحِ

Al Arabi Library PDF

آل أمر ابن دحية في نهاية المطاف أن غار منه الحسدة على الشهرة والمكانة الرفيعة التي نالها في مصر فبذلوا وسعهم لإسقاطه وكشف علمه الزائف. باءت جهود خصومه في البداية بالفشل فلم تفت في عضد الود الذي كان يكنه له الأمير. قرر العالم أبو إسحاق إبراهيم السنهوري أن يرتحل إلى الأندلس لجمع الحجج التي تبرهن على أن ابن دحية لم يأخذ أبدا العلم عن الشيوخ الذين ادعى التتلمذ عليهم، وقد شهد هؤلاء أنه لم يدركهم ولم يقرأ عليهم فظهر كذب هذا الذي قرّبه الأمير وفضّله على سائر العلماء. لكن الأمير أمر بأن يسجن السنهوري الذي اتهم بالوشاية وأن يطاف به على ظهر حمار في الشوارع ويعلن المنادون سبب عقابه[١]، وقد أطرد السنهوري لاحقا من البلاد. تجاهل الملك الكامل كذلك اتهام السنهوري لابن دحية بادعاء انتسابه إلى الحسين بن علي بن أبي طالب وإلى دحية الكلبي الذي لم يعقب[٢]، وقد أنشد الشاعر أبو المحاسن بن عنين يهجو ابن دحية ويكشف زيف نسبه قائلًا:

دِحْيَةُ لَمْ يُعْقِبْ فَلِمْ تَعْتَزِي   إِلَيْهِ بِالْبُهْتَانِ وَالْإِفْك
مَا صَحَّ عِنْدَ النَّاسِ شَيْءٌ سِوَى   أَنَّكَ مِنْ كَلْبٍ بِلَا شَكِّ

نغتنم هذه الفرصة لنذكر بحادثة مشابهة لشخص لقب بابن الكلبي وكان صاحب الشرطة في خلافة المتوكل[٣]، لكنه لم يكن من العرب وإنما كان أبوه يلقب كلب الرحل فقيل له الكلبي[٤]، لكن السلطان لم يفوت لاحقا فرصة معاقبة شيخه المقرب على كذبه فخلعه

---

(١) أشهر على حمار. انظر: أبو المحاسن، (٢/ ١٨٣)، س. أخ.؛ انظر نفسه، (ص/ ١٩٠، ١٥)، المبرد، «الكامل»، (ص/ ٣٢١)،

Dozy, Supplément, I, p. 186a, 795a; II, 69a; Ibn Batutah, I, p. 220. From the secular literature, Antar, IX, p. 144 (Cairo); cf. ibid., XVIII, p. 61, and others. Cf. also Quatremère, Mémoires géographiques et historiques de l'Egypte, II, p. 260.

(٢) في عنوان مخطوط:(Cod. Warner, no. 581) يسمى السيد الإمام العالم الأوحد ملك الحفاظ سلطان المحدثين عالم الخافقين مفتي الفرق أقضى القضاة ذو النسبين الطاهرين ما بين دحية والحسين. يشير لقب (مفتي الطرق) إلى أن ابن دحية لم يكن حاسما بخصوص الانتساب إلى مذهب فقهي سني مخصوص.

(٣) يؤيد هذا ما ذهب إليه:

an interesting support for Kremer, Culturgeschichte, I, p. 193, bottom.

(٤) «كتاب الأغاني»، (٩/ ٢٨).

Al Arabi Library PDF

من المشيخة وعين شقيقه أبا عمر عثمان (ت ٦٣٤هـ) مدرسا للحديث في دار الحديث[١]، ويُذكر هذا العالم في عداد أهل الظاهر لكننا لا نعلم الكثير عن جهوده العلمية.

العلاقة بين المتصوفة والظاهرية

ينبغي أن نذكّر بما ذكرناه في صفحات سابقة حين قلنا إن الموقف العقدي لشيخ ما لا يؤثر في انتسابه إلى المذهب الظاهري. ويتجلى هذا خاصة حين نرى عددا من أهل التصوف لا يجدون غضاضة في الانتساب إلى هذا المذهب. ويُعَدّ المتصوف رويم بن أحمد[٢] الذي توفي سنة ٣٠٣ من أوائل من تفقهوا بفقه داود. وفي الواقع، لا يبدو لي هذا الأمر ظاهرة غريبة؛ لأنَّ المقاربة الخاصة التي ينظر بها أهل التصوف إلى القواعد الفقهية الإسلامية تبرر هذه النزعة لدى بعضهم. لقد كان المنهج الصوفي يرفض الفتاوى الفقهية الصادرة عن أهل الفتيا ويعدها ضربا من النفاق. فإن الإقرار بأهمية الشريعة وفضلها عندهم لا يتوافق مع السعي إلى تأويلها والحرص الشديد على الانتساب إلى أحد المذاهب الفقهية الأربعة. ذلك أن أعمال الجوارح الظاهرة لا يمكن أن تفضي إلى بلوغ الغايات الإيمانية العميقة، لا بل إن اختلاف المذاهب في تحديد شكل هذه الأعمال أمر لا طائل منه وضرب من التفاهة؛ ولذلك يرفض أهل التصوف التقليد وهم متفقون في ذلك مع أهل الظاهر، على الرغم من اختلافهم في تعريف التقليد. نعلم جميعًا رأي المنهج الصوفي في الاختلافات الفقهية القائمة بين المذاهب الأربعة وفي مقاربة المسائل الفقهية مقاربة ظاهرية جافة غير مجدية[٣]، ويرى المتصوفة أن تباين آراء المذاهب السنية الأربعة حول أعمال الجوارح الظاهرة مناقض لجوهر منهجهم القائم على علم الباطن. وكان يحيى بن معاذ الرازي (ت ٢٥٨هـ) يقول لعلماء الدنيا في القرن الثالث للهجرة: «يا أصحاب العلم قصوركم قيصرية، وبيوتكم كسروية، وأثوابكم طالوتية، وأخفافكم جلوتية وأوانيكم فرعونية، ومراكبكم قارونية، وموائدكم جاهلية، ومذاهبكم شيطانية، فأين المحمدية»[٤]، هكذا

(١) المقري، (١/ ٥٢٣، ٥٢٥)، والصفحات التالية، (٢/ ٩٤).

(٢) أبو المحاسن، (٢/ ١٩٨).

(٣) نجد في أزمنة متأخرة نجد هذه القولة لعالم مالكي متصوف: من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق ومن تصوف ولم يتفقه فقد تزندق ومن تفقه وتصوف فقد تحقق.

(٤) الدميري، (١/ ٤٥١).

Al Arabi Library PDF

إذن صارت المذاهب شيطانية في نظره! تُعدّ هذه النزعة لاتهام المذاهب موقفًا شائعًا بين المتصوفة نجد صداه في مصنفاتهم، ويكفي ربما أن نحيل إلى كلام أحد أعلام التصوف[1]، القشيري، لبيان ذلك. وقد أقام الشعراني منظومته الدينية برمتها على هذه الفكرة الأساسية المتعلقة بالموقف من المذاهب[2]، وعبّر عن موقفه في مواضع كثيرة من مصنفه القيم الذي ترجم فيه لنفسه. وتحسن الإشارة إلى أن الشعراني ينتسب إلى طائفة المتصوفة المؤمنين بضرورة تبحر المتصوف في علوم الشريعة حتى يتمكن من محاججة العلماء المخالفين بالحجج الدامغة، لكن الشعراني يعرب عن خيبة أمله لأن أهل التصوف المتبحرين في علوم الشريعة وآلاتها صاروا في ذلك الزمان أعز من (الكبريت الأحمر)[3]، لم تكن دعوة الشعراني لإتقان الفقه نابعة من توقيره للعلم وإنما رغبة منه في نيل مكاسب سياسية. بل ويمكن أن نلاحظ هذه النظرة الدونية التي يتعامل بها المتصوفة مع العلوم التي تُدرَّس في مدارس الفقه في كلام القشيري الذي يفاضل مفاضلة كاملة بين (علم التقرب إلى الله)، وعلم (الاستدلال الجدلي) الذي يزاوله الفقهاء والمحدّثون والمتكلمون.

---

(١) الرسالة (مخطوط من المكتبة الجامعية ببودابست، رقم ٢)، (ص/ ٢٧٧ أ): ويقبح بالمريد أن ينتسب إلى مذهب من مذاهب من ليس من هذه الطريقة وليس انتساب الصوفي إلى مذهب من مذاهب المختلفين سوى طريقة الصوفية إلَّا نتيجة جهلهم بمذاهب أهل الطريقة؛ فإن هؤلاء حججهم في مسائلهم أظهر من حجج كل أحد، وقواعد مذاهبهم أقوى من قواعد كل مذهب والناس إما أصحاب النقل والأثر وإما أرباب العقل والفكر وشيوخ هذه الطائفة، ارتقوا عن هذه الجملة فالذي للناس غيب غلهم ظهور والذي للخلق من المعارف مقصود فلهم من الحق - سبحانه وتعالى - موجود فهم أهل الوصال والناس أهل الاستدلال، وهم كما قال القائل

لَيْلِي بِوَجْهِكَ مَشْرِق وَظَلَامُهُ فِي النَّاسِ سَارِي
فَالنَّاسُ فِي سَدَفِ الظَّلَامِ وَنَحْنُ فِي ضَوْءِ النَّهَارِ

(٢) انظر: أعلاه، (ص/ ٣٧).

(٣) طائف المنن، مخطوط من المتحف الوطني المجري، (رقم/ ١٥)، (ص/ ١٣ ب): وسمعت سيدي علي الخواص يقول قد أجمع أشياخ الطريق على أنَّه لا يجوز لأحد التصدر لتربية المريدين إلا بعد تبحره في الشريعة وآلاتها كما عليه السادة الشاذلية فكان الشيخ أبو الحسن الشاذلي وسيدي أبو العباس المرسي وسيدي ياقوت العرشي والشيخ تاج الدين بن عطاء الله - رضي الله تعالى عنهم - لا يدخلون أحدًا في الطريق إلا بعد تبحره في علوم الشريعة بحيث يقطع العلماء في مجالس المظاهرة بالحجج الواضحة فإذا لم يتبحر كذلك لا يأخذون العهد عليه أبدا وهذا الأمر قد صار أهله في هذا الزمان أعز من الكبريت الأحمر.

Al Arabi Library PDF

آراء الغزالي في الفقه والقياس

ونجد رأيًا شبيهًا بهذا عند الغزالي الذي كان أفضل من جمع بين الجوانب الفقهية العملية والجوانب الصوفية الروحانية. فكما وصف يحيى الرازي علماء المذاهب الفقهية بعلماء الدنيا، رأى الغزالي أيضًا أن علومهم هي علوم الدنيا. استخدم الغزالي في مواضع مختلفة من كتابه المتميز[1] «إحياء علوم الدين» أسلوبًا جريئًا في الحكم على علم الفقه، ولعله من المفيد لنا على نطلع على ما قاله تحديدًا. وقد ختم عرضه المفصل لرأيه بما يلي: «فكيف يظن أن علم الظهار واللعان والسَّلَم والإجارة والصَّرْف هو علم الآخرة، ومن تعلّم هذه الأمور ليتقرب بها إلى الله تعالى فهو مجنون». ويضيف أن تكلم الفقيه في شيء من صفات القلب وأحكام الآخرة يكون على سبيل التطفل، كما قد يدخل في كلامه شيء من الطب والحساب والنجوم وعلم الكلام، وكما تدخل الحكمة في النحو والشعر. ويتناقض وصف الغزالي للفقه[2]، تناقضًا كليًّا مع المقاربة التي تنزع كثيرًا إلى اعتبار الفقه (علم الآخرة)[3]، ويعلق الغزالي كذلك على طريقة الاستنباط الفقهي قائلًا:

أصول الفقه أربعة كتاب الله - ﷻ - وسنة رسول الله -ﷺ- وإجماع الأمة وآثار الصحابة والإجماع أصل من حيث إنَّه يدل على السنة، فهو أصل في الدرجة الثالثة وكذا الأثر؛ فإنَّه أيضًا يدل على السنة؛ لأنَّ الصحابة - رضي الله عنهم - قد شاهدوا الوحي والتنزيل وأدركوا بقرائن الأحوال ما غاب عن غيرهم عيانه، وربما لا تحيط العبارات بما أدرك بالقرائن فمن هذا الوجه رأى العلماء الاقتداء بهم والتمسك بآثارهم.

«وأمَّا الفروع فهي ما فهم من هذه الأصول لا بموجب ألفاظها، بل بمعانٍ تنبه لها العقول فاتسع بسببها الفهم حتى فهم من اللفظ الملفوظ به غيره كما فهم من حديث (لا يقضي القاضي وهو غضبان) أنه لا يقضي إذا كان خائفًا أو جائعًا أو متألمًا بمرض»[4]، إنَّ إضافة المرض والجوع إلى الغضب بوصفها أسبابًا يمتنع القاضي عند حدوثها عن القضاء هو نموذج واضح عن تفعيل القياس في استنباط الأحكام الفقهية. لم يتطرق الغزالي إلى أصول الاستنباط الفقهي في الإسلام سوى في هذا الموضع من كتاب الإحياء، وما

---

(١) «الإحياء»، (ص/ ١٧، ١٨).

(٢) نفسه، (٣/ ١٨).

(3) Sachau, *Zur ältesten Geschichte des muhammedanischen Rechts*, p. 16.

(٤) «الإحياء»، (١/ ١٥).

Al Arabi Library PDF

يثير الاستغراب حقًّا هو إحْجَامُه عن ذكر كلمة (قياس)، من ناحية، وتعاطيه مع مسألة آثار الصحابة بوصفها أصلًا رئيسيًّا مستقلًا خلافًا لما جرت به العادة من إدراجها ضمن (السنة)، أو (الإجماع). ولو حللنا هذا الأمر تحليلًا سطحيًّا لقلنا: إنَّه فعل ذلك كيلا يتعدى عدد أصول الفقه الأربعة. ولكن لا يمكن أن نغض الطرف عن أن الغزالي يستعمل في المقطع السابق طريقة أهل القياس. ورغم أن الغزالي بيّن لأهل الظاهر مبررات اللجوء إلى القياس؛ فإنَّه لم يقر في المقابل بأن للقياس نفس قيمة سائر أصول الفقه. فإمَّا أنَّه لم يدرك أبدًا وقوعه في التناقض، أو أنه لم يملك الشجاعة الكافية لإعلان رأيه على نحو واضح. ويبدو أن إحدى هذه التنازلات (انظر مقدمة كتاب الإحياء) هي اعترافه في موضع آخر بأن للقياس أهمية مكافئة لأهمية سائر وسائل الاستنباط الفقهي. وقد ذكر ذلك في قسم خصصه لمسألة جواز المعازف في كتاب إحياء علوم الدين:

ومعرفة الشرعيات محصورة في النص أو القياس على المنصوص وأعنى بالنص ما أظهره -ﷺ- بقوله أو فعله وبالقياس المعنى المفهوم من ألفاظه وأفعاله[١].

وفي مطلق الأحوال، فإن موقف الغزالي من القياس تغيَّر خلال مسيرته العلمية المليئة بالأحداث؛ إذ يروى، على سبيل المثال، أنه وافق في أول عهده الخراسانيين من أصحاب الشافعي[٢] في إنكار أحد ضروب القياس يعرف بقياس الطرد[٣]، لكنه رجع عن هذا القول في كتاب آخر وقال إن هذا الضرب لا بُدَّ منه[٤]، نستشفُّ من المقاطع

---

(١) نفسه، (٢/ ٣٤٨).

(٢) ينقسم المذهب الشافعي إلى قسمين: الخراسانيون الذين يجعلون إمامهم أبا حامد الإسفراييني، والعراقيون الذين يجعلون القَفَّال المَرْوَزِي إمامًا لهم. ويقر كلاهما بإمامة بعض العلماء على غرار النووي (انظر توطئة التهذيب)، وجمال الدين البلقيني وغيرهم. [انظر: ابن الملقن، (ص/ ١٣٠ ب)].

(٣) يتعذر في هذا العمل تفسير مختلف أشكال القياس وأنواعه. ويمكن للقارئ أن يجد أهم المعلومات وتعريف قياس الطرد في تقابل مع قياس العلة وقياس الدلالة وقياس الشبهة في: (*Dictionary of technical terms*, *p. 1196*).

(٤) «الورقات»، (ص/ ٤٨ أ): ولم يذكر قياس الطرد؛ فكأنه رأى أنَّه غير مقبول وهذا هو ظاهر قول الخراسانيين من أصحابنا وشدد الغزالي الإنكار في كتابه المشتمل على قياس الطرد، وقال إنَّه تصرف في الشرع بغير دليل ورجع =عن هذا القول في كتابه الذي سماه «شفاء الغليل»، وقال القول بقياس الطرد لا بد منه وقد عمل به الصحابة - ﷺ - ومن بعدهم من أهل العلم؛ فإن الأجناس الستة المنصوص عليها في باب الربا اختلف الصحابة في علة الربا فيها وأحلق كل بها ما يراه مشتركا في العلة وليس ثم إلا أوصاف طردية مثل الطعام والكيل والجنس والتقدير.

Al Arabi Library PDF

سالفة الذكر من كتاب الإحياء حقيقةً واحدة على الأقل، وهي أن الغزالي قضى فترة من مسيرته العلمية يحاول التوفيق بين ميوله الصوفية وعلم الفقهاء، وقد كان من الصعب أن يقتنع خلالها بأن للقياس نفس أهمية سائر أصول الفقه المعروفة.

لقد استعرضنا فيما سبق من صفحات مختلف آراء المذهب الظاهري، وقد بات واضحًا أن هذه الآراء كان لها عظيم الأثر في اجتذاب أهل التصوف إلى هذا المذهب.

محي الدين ابن العربي

ومن أهل العلم الذين تمذهبوا بمذهب أهل الظاهر نجد كذلك المتصوف المشهور محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ) الذي حاز اعترافًا من السلطة القائمة آنذاك وهي الدولة المُوَحِّدِيَّة. كان ابن عربي ظاهريًّا في العبادات وباطنيًّا في العقيدة[١]، وسنذكر فيما يلي ملاحظة بالغة الأهمية بشأن موقف الظاهرية من هذا المتصوف. يتحدث ابن عربي في كتابه الفتوحات عن المهدي وعن علامات ظهوره والأحداث التي ترافق هذا الظهور. ومن المعلوم أن المهدي سيملأ الدنيا عدلًا بعد أن تمتلئ جورًا ويحكم بين الناس. وقد وصف هذا المتصوف الظاهري المهدي على النحو التالي: «يحكم بالدين الخالص عن الرأي ويخالف في غالب أحكامه مذاهب العلماء»[٢]، ثم قال عنه في موضع آخر: «إن المهدي يقفو أثر رسول الله لا يخطئ، فعلم أنه يحرم على المهدي القياس مع وجود النصوص التي منحه الله إياها على لسان ملك الإلهام، بل حرّم بعض المحققين على جميع أهل الله القياس»[٣]. وبهذا المعنى فإن المهدي نفسه سيكون من أهل الظاهر. وإضافة إلى ذلك، ينقل المقري أن ابن عربي درس مصنفات ابن حزم وذكرها بالتفصيل في كتابه الإجازة. ونحن مدينون لابن عربي لأنه نقل إلينا مقاطع من كتاب «المحلى» لابن حزم الذي جاء في ثلاثين مجلدًا، وقد اختصره في كتاب صغير سماه «المعلّى في مختصر المحلى»[٤]، ويحسن التنبيه إلى أن مكتبة (هرزوغليش غوثار)، (Herzogliche Gothaer Bibliothek) تملك مخطوطة نجد فيها نفيًا من ابن حزم للقياس والرأي، وهي مخطوطة منسوبة إلى ابن عربي؛ ولذلك فإنَّ لابن عربي فضلًا

---

(١) المقري، (١/ ٥٦٧)، نفسه، (ص/ ٥٦٩).

(٢) ذكر في العدوي، «شرح البردة»، (١/ ١٨٤).

(٣) نفسه، (ص/ ١٨٥).

(٤) في الشعراني، (١/ ٨٤)، يدرس الشعراني كلاهما

Al Arabi Library PDF

كبيرًا علينا لأنه حافظ على أحد أهم المصنفات التي حوت مبادئ المذهب الظاهري. ويذكر ابن عربي فى كتابه الفتوحات رؤياه للرسول ومعه ابن حزم، وأن كلاهما تعانق فى الآخر حتى ذاب الواحد منهما فى الآخر ولم يبق إلا رسول الله واقفًا وحده، «فأولنا ذلك على أنها غاية الوصلة فالمتبع لفقه ابن حزم متبع لفقه النبى ﷺ». فهاهو ابن حزم الذيّ ذبَّ بحماس عن حياض الظاهرية وَجُوبِهَ بمعارضةٍ شرسة من معاصريه، يجد نفسه محاطًا بهالة أسطورية من لدن شيخ الصوفية الأكبر الذي كان هو نفسه ظاهريًّا(1)، وتؤكد كل هذه الوقائع أن شيخ الصوفية الأكبر تمذهب بمذهب أهل الظاهر في الفقه. ولا عجب في هذا الصدد أن نعلم أن ابن عربي روى بإسناد متصل أقوالًا تؤيد هذا المذهب وتصدع بالنكير على من أعمل الرأي ومن ضمنهم أبو حنيفة(2).

شهدت السنة التي توفي فيها ابن عربي وفاة عالم بارز آخر من أهل الظاهر في الأندلس هو أبو العباس أحمد بن محمد الأموي بن الرومية الإشبيلي. وقد لُقب تارة بالنباتي(3)، وأخرى بالعشّاب(4)، بفضل تبحره في علم النبات. وقد نبغ هذا النباتي أيضًا في علم الحديث، وكان متأثرًا بمذهب ابن حزم ومتعصبًا له حتى أُطلق عليه كذلك لقب (الحزمي).

(٤)

بعض علماء الظاهرية من القرن السابع

يبدو أنَّ الفترة الفاصلة بين القرنين السادس والسابع هي الحقبة التي شهدت ذروة انتشار المذهب الظاهري في الأندلس. وبالنسبة إلى انتشاره في غيرها من الأصقاع، فلا تتوفر لدينا معطيات تؤكد ذلك أو تنفيه(5)، ومع تدهور الموحدين وضعفهم، فَقَد أهل الظاهر سطوتهم هناك، ولم تعرف الحِقَب اللاحقة سوى أفرادٍ معزولين اعتنقوا المذهب

---

(1) Arabic MS of the Herzoglichen Bibliothek Gotha, no. 640, fol. 1a.

(2) *Dictionary of technical terms*, I, p. 390, 5th من الأسفل، في كلمة استحسان.

(٣) «طبقات الحفاظ»، (ج/ ١٨)، (رقم/ ٨).

(٤) المقري، (١/ ٨٧١).

(٥) كان الأندلسي أبو عامر محمد بن سعدون العبدري (ت ١٥٤هـ) من أعيان الحفاظ وفقهاء الظاهرية. لم يعش في مسقط رأسه، ولكن ببغداد [«طبقات الحفاظ»، (ج/ ١٥)، (رقم/ ٤٠)]. وفي نفس السياق كان المحدث أبو عبد الله البياسي الغرناطي الظاهري يعيش بالقاهرة، حيث تُوفي سنة ٧٠٣. المقري، (١/ ٥٠٠).

Al Arabi Library PDF

الظاهري على غرار العالم المشهور أبي بكر بن سيد الناس الإشبيلي الذي عرف بخطيب تونس، وقد توفي سنة ٧٣٤هـ [١]، وقد ألّف ابن سيد الناس مصنفا في السيرة النبوية ذكر فيه ابن حزم في مواضع كثيرة، وهو مصنف يمكن أن نستخرج منه معلومات إضافية عن الظاهرية. ونذكر كذلك أثير الدين أبا حيان الذي أتى على ذكر عدد من علماء أهل الظاهر المعاصرين له ممن التقى بهم، مثل العالم الزاهد أبي العباس أحمد الأنصاري الأشبيلي وأبي الفضل محمد الفهري من سانتا ماريا[٢]، بدأ أبو حيان ظاهريًّا، ثم انقلب لاحقًا شافعيًّا، ويظهر ولاؤه للحديث وللمذهب الظاهري على نحو مثير في ترجمة المقري له الذي ينقل عنه الأبيات التالية[٣]:

أبو حيان، ميوله الظاهرية، علاقته بابن تيمية

أَمَا إِنَّهُ لَوْلَا ثَلَاثٌ أُحِبُّهَا ... تَمَنَّيْتُ أَنِّي لَا أُعَدُّ مِنَ الْأَحْيَا

ويذكر من بينها:

وَمِنْهُنَّ أَخْذِي بِالْحَدِيثِ إِذَا الْوَرَى ... نَسُوا سُنَّةَ الْمُخْتَارِ وَاتَّبَعُوا الرَّأْيَ

أَتَتْرُكُ نَصًّا لِلرَّسُولِ وَتَقْتَدِي ... بِشَخْصٍ، لَقَدْ بَدَّلْتَ بِالرَّشَدِ الْغِيَّا

فمن منا لا يستشعر بصمة أهل الظاهر في هذين البيتين؟ ويعبر أبو حيان كذلك عن تفضيله للحديث في قصيدة يمدح فيها البخاري:

هَلِ الدِّينُ إِلَّا مَا رَوَتْهُ أَكَابِرٌ ... لَنَا نَقَلُوا الْأَخْبَارَ عَنْ طَيِّبٍ خُبْرَ

وَأَدَّوْا أَحَادِيثَ الرَّسُولِ مَصُونَةً ... عَنِ الزَّيْفِ وَالتَّصْحِيفِ فَاسْتَوْجَبُوا الشُّكْرَا[٤]

وقد حذر في وصيته من الخوض في صفات الله وغيرها من المسائل التي خاض فيها الأشاعرة والمعتزلة[٥].

وقد أفرد ابن حجر العسقلاني قسمًا خاصًّا لهذا العالم المتقن في مصنفه الذي

---

(١) «طبقات الحفاظ، (ج/ ٢١)، (رقم/ ٤).

(٢) المقري، نفسه، (ص/ ٨٣٧).

(٣) نفسه، (ص/ ٨٤٩، ١٣ - ٧).

(٤) نفسه، (ص/ ٨٥٣)، (ف/ ٤).

(٥) نفسه، (ص/ ٨٤٨).

Al Arabi Library PDF

ترجم فيه لمشاهير القرن السابع من المسلمين، وقال عنه إنه كان ظاهريًّا حتى في النحو[١]، وقد يفهم البعض من هذه الملاحظة أنَّ أبا حيان آثر الانعزال عن الاتجاه السائد آنذاك في التعاطي مع النحو[٢] بمنظور لغوي فلسفي كما فعل عدد من معاصريه على غرار حسين بن محمد القرطبي[٣] لكن هذا التأويل ليس مقنعًا بالنسبة إليَّ، وأميل إلى أن ابن حجر كان يريد أمرا آخر بالقول إنَّه كان ظاهريًّا في النحو: فكما استند أهل الظاهر في وضع منظومتهم الفقهية إلى الأحاديث النبوية، كان أبو حيان يبذل وسعه للنقل من كتب مؤسسي علم النحو ولاسيما مصنف سيبويه وابن مالك. وقد بات معلومًا أنَّ أبا حيان عمل على نشر كتاب ابن مالك وشرح المواضع المستغلقة منه. وفي المقابل؛ فإنَّه أنكر كافية ابن الحاجب وقال عنها إنها (نحو الفقهاء). اقتصر أبو حيان في دروسه على مصنف سيبويه وتسهيل ابن مالك[٤]، وكان يجل ابن مالك كثيرا، وهذا ما سنقيم عليه الدليل فيما يلي من ترجمته: كان أبو حيان يجل تقي الدين بن تيمية أعظم عالم مسلم في القرن السابع[٥]، وكان كل الحراك العلمي في سوريا ومصر يدور آنذاك في فلك هذا العالم الحنبلي وآرائه، وصار اسمه مؤذنا بنشوب صراعات مذهبية طاحنة. لم يكن يفتي بمذهب معين بعينه بل بما قام عليه الدليل عنده. وقد وصفه الرحالة ابن بطوطة المعاصر له في ترجمة مختصرة له قائلًا باقتضاب: «وكان بدمشق من كبار الفقهاء الحنابلة تقي الدين بن تيمية كبير الشام يتكلم في الفنون إلَّا أن في عقله شيئًا»[٦]، وقد تلقى الكثير من أهل عصره آراءه بالقبول على الرغم من غرابة بعضها، وقد حظي بالاحترام خاصة بفضل موقفه الأخلاقي من مسألة الطلاق. فقد

---

(١) مخطوط من مكتبة: (Kaiserlichen Hofbibliothek Vienna, Mixt., no. 245, vol. I, fol. 101b): فكان أبو حيان ظاهريًّا حتى في النحو.

(٢) انظر: الحجج التي سقتها في: (ZDMG, vol. 31 (1877), p. 545–549).

(٣) ابن حجر العسقلاني، (١/ ٣٤١): «وكان حَسَن التعلم جدًّا، شديدَ العناية بتنزيل قواعد النحو على قواعد المنطق، مُغْرًى بالمناقشة في التعاريف والمؤاخذة والرد والجواب».

(٤) انظر: المقري، (١/ ٨٢٨).

(٥) انظر: (Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur*, p. 33-34).

(٦) ابن بطوطة، «رحلات»، (١/ ٢١٥).

Al Arabi Library PDF

كان لابن تيمية الشجاعة الكافية لإنكار «زواج التحليل» بعد الطلقة الثالثة(١)، ومن الفتاوى الغريبة التي خالف بها أهل السنة والجماعة قوله لا يُستغاث بالنبي(٢)، ولا يُزار قبره(٣)، ويتهمه منتقدوه بالتلفظ بكلمات غير لائقة في حق الخلفاء الراشدين، وكان في خطبه يتهجم على العلماء المسلمين فلم ينجُ من سلاطة لسانه القدماءُ منهم والمُحْدَثُون والمشهورون والنَّكِرَات(٤)، وقد خطّأ عمر بن الخطاب وخطّأ علي بن طالب في سبعة عشر موضعًا. كان سليط اللسان وقاسيًا تجاه بقية الخلفاء، ولم يسلم من لسانه الإمام الغزالي وسائر الأشاعرة (وقد كلفه إطلاق لسانه حياته على ما يبدو) وشنّع أيضا على ابن عربي وسائر المتصوفة(٥)، كان في الاعتقاد على مذهب التجسيم، أي يؤول الآيات والأحاديث التي توحي بالتجسيم تأويلًا حرفيًا، ورغم محاكمته وتوقيعه وثيقة يتبرأ فيها من آرائه واصدارها مرسومًا يعلنون فيه بطلان عقيدته (٦)؛ فإنَّه لم يتراجع عنها. وقد ذكر في إحدى خطبه حديثا نبويا يتحدث عن نزول الله من عرشه ثم نزل من المنبر وقال (كنزولي هذا)(٧)، لم يقلد ابن تيمية مذهبًا فقهيًا من المذاهب السنية الأربعة لكن اطلاعه عليها كان يفوق اطلاع علماء تلك المذاهب ذاتهم. وقد زعم لنفسه حرية الاجتهاد واستنبط الأحكام مباشرة من الأحاديث والآثار(٨)،

---

(١) مخطوط من: (University Library Leiden, Warner, no. 511. Catalogus, vol. IV, p. 134). انظر: الحديث في الدميري، (١/ ٢٠٧)، ثم قال: ألا أخبركم بالتيس المستعار هو المحلل ثم قال لعن الله المحلل والمحلل له... إلخ.

(٢) ابن حجر العسقلاني، (ص/ ٧٩ أ): إنَّه قال لا يستغاث بالنبي -ﷺ-.

(٣) القسطلاني، (٢/ ٣٩٠): منع من زيارة قبر النبي وهو من أبشع المسائل المنقولة عنه.

(٤) لو جاز لي تغيير كلمتي (قويهم وحديهم)، ب (قديمهم وحديثهم).

(٥) ابن حجر العسقلاني، (ص/ ٨٣ أ).

(٦) نفسه، (ص/ ٨٤ أ): إنَّ اليد والقدم والساق والوجه صفات حقيقية لله تعالى، وأنَّه مستوٍ على العرش بذاته فقيل له يلزم من ذلك التحيز والانقسام، فقال: أنا لا أسلم أن التحيز والانقسام من خواص الأجسام، فألزم بأنه يقول بخبر التحيز في ذات الله.

(٧) ابن بطوطة، (١/ ٢١٧).

(٨) يذكر هذا الأمر كثيرا في الدفاع عن ابن تيمية: «الرد الوافر على من زعم أنَّ من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر. مخطوط من مكتبة: (Königlichen Bibliothek Berlin, Wetzstein, I, no. 157)، الذي يتضمن ملاحظات حول ابن تيمية كتبها معاصرون مشهورون له؛ مثال: الذهبي: لا يفتي بمذهب معين؛ بل بما قام الدليل عليه عنده ولقد نصر السنة المحضة.

Al Arabi Library PDF

لكنه لم يكن ظاهريا كونه كان يرى القياس[1]، كان عدوا لدودًا للفلسفة الأرسطية، وقد نقل عنه السيوطي المقطع التالي من كتابه «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان»: «وهذه مرتبة القوم [الفلاسفة]؛ فإنهم من أخس الناس علمًا وعملًا. وكفار اليهود والنصارى أشرف علمًا وعملًا منهم من وجوه كثيرة. والفلسفة كلها لا يصير صاحبها في درجة اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل، فضلًا عن درجتهم قبل ذلك»[2]، وقد انجر عن آرائه هذه وغيرها سجنه مرات كثيرة واضطهاد العلماء المقربين من الحكام له. لكن مع ذلك كان لابن تيمية محبون كثر من الحنابلة ومن غيرهم في حياته وبعدها. ونظرا إلى معارضته للنهج الفلسفي الديني الذي سار فيه الأشعري وآرائه المخالفة للمذاهب الفقهية السنية، فقد رماه البعض بالبدعة والخروج عن إجماع الأمة، بينما رفع البعض الآخر قدره وعدّوه إمام عصره[3]، ومن أهل العلم الذين عظّموه نجد أبا حيان الذي التقاه في مصر ونظم في مناقبه قصيدة مدحية ارتجلها قبيل مجلس علم حضره ابن تيمية[4]:

لَمَّا أَتَيْنَا تَقِيَّ الدِّينَ لَاحَ لَنَا   دَاعٍ إِلَى اللَّهِ فَرْدٌ مَا لَهُ وَزَر
عَلَى مُحَيَّاهُ مِنْ سِيمَا الْأُلَى صَحِبُوا   خَيْرَ الْبَرِيَّةِ نُورٌ دُونَهُ الْقَمَرُ
حَبْرٌ تَسَرْبَلَ مِنْهُ دَهْرُهُ حِبَرًا   بَحْرٌ تَقَاذَفُ مِنْ أَمْوَاجِهِ الدُّرَر
قَامَ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ فِي نَصْرِ شِرْعَتِنَا   مَقَامَ سَيِّدِ تَيْمٍ إِذْ عَصَتْ مُضَرُ

---

(١) ابن حجر العسقلاني، (ص/ ٨١ ب): يحتج بالقرآن والحديث والقياس ويبرهن ويناظر... إلخ.

(٢) مخطوط من: (University Library Leiden, Warner, no. 474. Fol. 35b). نجد في هذا المقطع قصيدًا نظمه القشيري في ذم الفلسفة (خاصة ابن سينا):

قَطَعْنَا الْأُخُوَّةَ مِنْ مَعْشَرٍ   بِهِمْ مَرَضٌ مِنْ كِتَابِ الشِّفَا
وَكَمْ قُلْتُ: يَا قَوْمِ أَنْتُمْ عَلَى   شَفَا جُرُفٍ مِنْ كِتَابِ الشِّفَا
فَلَمَّا اسْتَهَانُوا بِتَنْبِيهِنَا   رَجَعْنَا إِلَى اللَّهِ حَتَّى كَفَى
فَمَاتُوا عَلَى دِينِ رِسْطَالِسٍ   وَعِشْنَا عَلَى مِلَّةِ الْمُصْطَفَى

(٣) المقريزي، «الخطط»، (٢/ ٣٥٩).

(٤) المقري، (١/ ٨٥٧).

Al Arabi Library PDF

فَأَظْهَرَ الْحَقَّ إِذْ آثَارُهُ دَرَسَتْ وَأَخْمَدَ الشَّرَّ إِذْ طَارَتْ لَهُ الشَّرَرُ
كُنَّا نُحَدَّثُ عَنْ حَبْرٍ يَجِيءُ فَهَا أَنْتَ الْإِمَامُ الَّذِي قَدْ كَانَ يُنْتَظَرُ

يقول ابن رجب في كتاب الطبقات إن أبا حيان لم يقل أبياتا خيرا منها ولا أفحل[١]، لكن هذا الإعجاب تحول إلى ازدراء فرماه بكل سوء بعد أن كان يعظمه ويمدحه لمَّا وقف على كتاب العرش له وعلم بقوله بالتجسيم خلافًا لطريقة أهل السنة[٢]، من المؤكد أن هذا التغير في موقف أبي حيان من ابن تيمية قد حدث قبل سنة (٧٣٧هـ)، ذلك أنَّ أبا حيان وصل إلى مكة للحج في تلك السنة وقد طلب منه أحدهم (يدعى محمد بن المحب) أن يقرأ عليه القصيدة التي نظمها في مدح ابن تيمية لكنه ظل يماطله. وقد قبل في نهاية المطاف أن يقرأ القصيدة في نهاية قصيدة أخرى ثم اعتذر عن قراءتها في تلك البقعة الشريفة[٣]، وقد ذكر ابن حجر العسقلاني أن أبا حيان ندم على نظم تلك الأبيات قائلًا: «قد كشطتها من ديواني ولا أذكره بخير». ومن الأسباب التي جعلت أبا حيان ينافر ابن تيمية موقفه من كتاب «الكتاب» لسيبويه، فقد كانا يتناظران حول مسألة في النحو فاستشهد أبو حيان بسيبويه فرد عليه ابن تيمية قائلا: «يفشر سيبويه، ما كان سيبويه نبي النحو وما كان معصوما، بل أخطأ في القرآن في ثمانين موضعًا، ما تفهمها أنت ولا هو»[٤]، الأمر الذي جعل أبا حيان يقطعه ويعد صنيعه «ذنبًا لا يغتفر». يُروى أن ابن تيمية كان لا يخاف في الحق لومة لائم[٥]. لم يجد ابن حجر أفضل ولا أدق من عبارة «ظاهري في النحو» ليصف الموقف الذي وقفه أبو حيان بخصوص علم النحو. فلقد كان يقر بإمامة النحويين القدامى بلا منازع في الفقه ولاسيما سيبويه، وهو موقف شبيه بموقف الفقهاء الذين ينكرون القياس والرأي ولا يعولون سوى على الحديث.

---

(١) «الرد الوافر»، (ص/ ٣٣ ب).

(٢) المقري، (١/ ٨٦٩، ١١).

(٣) «الرد الوافر»، (ص/ ٣٣ ب).

(٤) يذكر ابن الحجر عبارة (أخطأ في الكتاب)، بدل (أخطأ في القرآن). يبدو أنَّ الراقن ظن أنَّ كلمة (كتاب) المراد بها (كتاب الله)، لكن الأصح ربما هو أن المقصود هو مصنف سيبويه الموسوم ب (الكتاب).

(٥) «الرد الوافر»، (ص/ ٣٤ أ)، انظر: المقري، (ص/ ٨٥٧)، من الأسفل، باختصار، ابن حجر حجر العسقلاني، (ص/ ٨٢ ب).

Al Arabi Library PDF

(٥)

وصلنا مع أبي حيان الآن إلى القرن الثامن للهجرة، وهي حقبة شهدت تغيرا على مستوى السلطة الحاكمة في الأندلس حمل معه تغيرا تاما للمزاج العلمي الشرعي إزاء أهل الظاهر بحيث أصبح أقل ملائمة عن السابق بكل تأكيد. سنذكر حادثة تبيّن على أحسن وجه وجهة نظر الطبقة الحاكمة حيال الالتزام الحرفي بالأحاديث النبوية في زمن كان السواد الأعظم من الناس يعملون بخلاف ذلك. فقد كان أحد علماء الظاهرية يُدعى أحمد بن صابر جعفر القيسي يحمل عددا من الأحاديث النبوية التي يعتقد صحتها على ظاهرها كدأب أهل مذهبه في تفسير النصوص تفسيرًا حرفيًا. كان أبو جعفر يرفع يديه في الصلاة على ما صح في الحديث، وهذا خلاف ما جرى به العمل في مختلف مذاهب أهل السنة التي منعت ذلك واحتجت بأدلة شرعية راسخة[١]، فبلغ ذلك السلطان أبا عبد الله فتوعده بقطع يديه، فضج من ذلك وقال: «إن إقليما يُمات فيه سنة رسول الله ﷺ حتى يتوعد بقطع اليد ممن يقيمها لجدير أن يرحل منه»، فخرج وقدم ديار مصر بعد سنة (٧٠٠هـ)[٢].

التيارات الظاهرية خلال القرن الثامن

وبعد ذلك بفترة قصيرة وفي القرن الثامن ذاته[٣]، يذكر المؤرخ الكبير ابن خلدون أن مذهب أهل الظاهر درس «بدروس أئمته وإنكار الجمهور على منتحله، ولم يبق إلا في الكتب المجلدة. وربما يعكف كثير من الطالبين، ممن تكلف بانتحال مذهبهم، على تلك الكتب، يروم أخذ فقههم منها ومذهبهم، فلا يحلو بطائل، ويصير إلى مخالفة الجمهور وإنكارهم عليه. وربما عد بهذه النحلة من أهل البدع بتلقيه العلم من الكتب، من غير مفتاح المعلمين»[٤].

ويبدو لي أن مراد ابن خلدون من استعمال هذه الألفاظ الجارحة في حق أهل

---

(١) انظر حول هذه المسألة الحجج التي سقتها في: Grätz’ Monatschrift, 1880, p. 313.

(٢) المقري، (١/ ٩٠٩). انظر في موضوع (رفع اليدين) آراء أحمد بن سيار (ت ٢٦٨هـ)، «التهذيب»، (ص/ ١٤٧).

(٣) توجد ملاحظة من القرن الثامن مفادها أن ابن هشام أحمد بن إسماعيل الظاهري أصدر فتوى يدين بها السلطان. ويذكر أن أبا الفضل سليمان المقدسي اليوسفي الدمشقي الذي انتسب إلى حلقة ابن تيمية هو من أتباعه. «الرد الوافر»، (ص/ ٥٢ أ).

(٤) «المقدمة»، (ص/ ٣٧٣).

Al Arabi Library PDF

الظاهر هو التشنيع على جماعة نشأت في ذلك العصر على يد أحد مثيري الفتنة الظاهريين الذي كان يرمي إلى إعادة إحياء المذهب الذي صار أثرا بعد عين[1]، ويعود الفضل إلى أبي المحاسن التغري بردي في إعطائنا معلومات ضافية عن هذه الجماعة الغريبة وأود هنا أن أدع المصدر (الكتاب) يحدثنا عن هذا الأمر بنفسه[2]:

أحمد بن محمد بن إسماعيل بن عبد الرحيم بن يوسف، الشيخ الإمام العلامة الظاهري شهاب الدين أبو هاشم، عرف بابن البرهان. مولده فيما بين القاهرة ومصر في شهر ربيع الأول سنة أربع وسبعمائة، وهو أحد من قام عَلَى الملك الظاهر برقوق، وكان أبوه من العدول، ونشأ أحمد بالقاهرة، وصحب سعيد المسحولي فأماله إلى مذهب الظاهر على طريقة ابن حزم وغيره، وبرع في ذَلِكَ، وناظر عَلَى من جادله عَلَى ما يعتقده، ثم رحل وطاف البلاد البعيدة ودعا الناس إلى العمل بكتاب الله وسنة نبيه -ﷺ-، فاستجاب له بشر كثير من خراسان إلى الشام، وآخر الأمر قبض عليه بحمص وعلى جماعة من أصحابه، وحملوا الجميع في القيود إلى الديار المصرية، فأوقفه الملك الظاهر برقوق بين يديه ووبخه عَلَى فعلته، وضرب أصحابه بالمقارع، ثم حبسه مدة طويلة إلى أن أطلقه في سنة إحدى وتسعين وسبعمائة، وطال خموله، إلى أن توفي يوم الخميس السادس والعشرين من جمادى الأولى سنة ثمان وثمانمائة. وأطنب الشيخ تقي الدين المقريزي في الثناء عليه وأمعن وزاد، لكونه كان ظاهريًا، مع أنه استرسل في ترجمته (إلى) أن ذكر أشياء يعرف منها أنه كان مخمولًا فقيرًا عادمًا للقوت. قلت: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾، فإن هؤلاء الظاهرية حالهم إطلاق ألسنتهم في الأئمة الأعلام أصحاب المذاهب - ك - ونحو ذَلِكَ، فهذا جزاؤهم في الدنيا والآخرة، فأمرهم إلى الله تعالى.

عاصر المؤرخ جمال الدين بن قاضي شهبة هذه الواقعة، كما ذكر ثورة أخرى حدثت في سوريا سنة (٧٨٨هـ)، واصفا إياها «بفتنة الظاهرية»، «ذلك أن شخصا يقال له خالد حنبلي المذهب كان من حمص ولكنه يقيم بحلب ينتحل مذهب الظاهرية.

---

(١) يرى فرانز روزنتال صعوبة أن يكون ذلك قد حصل.

Ibn Khaldn, The Muqaddimah, 2d ed., Princeton, 1967, vol. 3, p. 6, n. 174.

(٢) «المنهل الصافي»، مخطوط من مكتبة

Kaiserlichen Hofbibliothek Vienna, Mixt., no. 329, vol. 1, fol. 65b.

Al Arabi Library PDF

قدم من دمشق فنزل على زميله في المذهب أحمد الظاهري»[1]، أنشأ هذه الجماعة شخص مصري فانتشرت في سوريا ولكن يبدو أنها أوجدت لها أنصارا شديدي المراس في مصر أيضا، ومن بينهم موسى بن الأمير شرف الدين الزنجي (ت ٧٨٨هـ). ويقال إنَّه من رؤوس أهل الظاهر ويتعصب على أهل السنة[2]، ومن أتباع هذا المذهب في نهاية القرن الثامن نجد أيضا اللغوي محمد بن علي عبد الرزاق وكان طالب علم يتفقه على المذهب المالكي. ويُروى عنه أنه كان يميل إلى مذهب الظاهرية ولا يصرح به[3]، ومن الذين تمذهبوا بمذهب أهل الظاهر المصريين في تلك الفترة كذلك عالم النحو أحمد بن محمد بن منصور بن عبد الله الملقب بشهاب الدين الأشموني الحنفي. يقول عنه أبو المحاسن إنه «كان فقيهًا فاضلًا، بارعًا في النحو، له فيه تصانيف جيدة ومشاركة في عدة علوم. قال المقريزي: (وكان قد مال إلى مذهب أهل الظاهر ثم انحرف عنهم وأكثر من الوقيعة فيهم، صحبته سنين)، انتهى كلام المقريزي. قلت: ختم له بخير لأنه اقتدى برجل هو أعرف بكتاب الله وسنة نبيه -ﷺ- من هؤلاء الأوباش الظاهرية الذين ينظرون الحديث فلا يفهمون معناه»[4]، وقد توفي سنة (٨٠٩هـ).

وقد عاش في الفترة ذاتها محمد ناصر الدين الجندي (ت ٧٩٧هـ)، وهو فقيه ظاهري كثير التذبذب، ذلك أنه كان كثير التعصب للسادة الحنفية لقوة أدلتهم على الرغم من ميله لمذهبه الظاهري[5]، يتبين إذن أن الصراع الفقهي دارت رحاه بين قطبين اثنين لا غير هما أهل الظاهر والأحناف. وربما نُسب الجندي إلى الظاهرية بسبب بعض عاداته الغريبة المرتبطة بتمسكه الشديد بالآثار النبوية. كان يحلق شاربه[6]، (ربما التزامًا حرفيًا بحديث حف الشارب)[7]، ويرفع يديه في الصلاة[8].

---

(١) مخطوط من المكتبة الوطنية بباريس، (رقم/ ٦٨٧)، (ص/ ١٥ أ).

(٢) نفسه، (ص/ ٢١ ب).

(٣) نفسه، (ص/ ١٦٨ ب).

(٤) «المنهل الصافي»، (ص/ ٦٩ أ).

(٥) نفسه، (٢/ ٣٣٤ ب).

(٦) يحفي شاربه. انظر:. Landberg, Proverbes et dictions du peuple arabe, p. 256.

(٧) يقال إن إبراهيم هو أول من فعل ذلك، «التهذيب»، (ص/ ١٢٩).

(٨) يرفع يديه في كل حفظ ورفع في الصلاة في كل حفظ. لم أجد تفسيرا لذلك. ربما عند قراءة القرآن من الحافظة. انظر أيضًا ما سبق، (ص/ ١٧٧).

Al Arabi Library PDF

(٦)

بينت المقتطفات السابقة أن المؤرخ المشهور المقريزي كان محسوبا على أهل الظاهر. ويبدو أن المقريزي هو آخر العلماء المعتبرين الذين انتسبوا إلى هذا المذهب. سنختم هذا العرض التاريخي بذكر مواطن التشابه بين أهل الظاهر ونمط تفكير المقريزي. يذكر أبو المحاسن التغري بردي أن المقريزي كان إماما بارعا مفننا متقنا ضابطا دينا خيرا محبا لأهل السنة، يميل إلى الحديث والعمل به، حتى نسب إليه مذهب الظاهر. وكان فيه تعصب للسادة الحنفية بغير لباقة، يُعرف ذلك من مصنفاته[1]. وينبغي أن أشير إلى سلوك غريب أتاه المقريزي في معرض حديثه عن المذاهب والفرق الفقهية والعقدية، إذ لم يأت على ذكر مذهب أهل الظاهر بتاتا، وقد يعود ذلك ربما إلى رغبته في عدم الإفصاح عن وجهة نظره الشخصية حيال هذا المذهب. يُتهم أبو المحاسن المقريزي باتخاذ موقف مناهض للمذاهب التي تفرعت عن منهج أهل السنة، والحق أن أبا المحاسن لم يؤسس موقفه على حجج واهية، سواء تعلق الأمر بالمذاهب العقدية أو الفقهية. عندما نطّلع على عرض المقريزي المختصر لتطور المذاهب الفقهية الإسلامية الأربعة وانتشارها في مختلف الأصقاع الإسلامية[2] لا يمكننا الاستنتاج حينما نطالع الوصف المختصر أن الكاتب لديه ميل واضح عن هذه المذاهب لصالح المذهب الظاهري، في عرض المقريزي الموضوعي البارد لا يمكن استنتاج موقفه الشخصي، لكن القارئ المطَّلع يستطيع أن يستنبط ذلك، نلاحظ بوضوح نفوره من تلك المذاهب وميله إلى المنهج الأثري المتزمت. لا شك أن توخي المقريزي الموضوعية التامة في نقل الوقائع التاريخية يحول دون التفطن إلى ميوله المذهبية، لكن القارئ المطّلع على العلاقات القائمة بين المذاهب الفقهية يستطيع أن يستنتج موقف المقريزي منها. فإن المؤمن الحقيقي، في نظره، «يؤمن بكل ما جاءت به الشريعة على الوجه الذي

المقريزي، علاقته بالمذهب الظاهري وبكتابات ابن حزم

---

(1) Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe*, II, 1st. ed., p. 411–413; p. 415.

(٢) «الخطط»، (٢/ ٣٣)، والصفحات التالية.

Al Arabi Library PDF

أراده الله تعالى، من غير تأويل بفكره ولا تحكم فيه برأيه، وذلك أن الشرائع إنما أنزلها الله تعالى لعدم استقلال العقول البشرية بإدراك حقائق الأشياء على ما هي عليه في علم الله».[1] ويبدو جليا في هذا المقتطف التناقض القائم بين الشريعة (أي ما جاءت به الشريعة) والرأي. واللافت كذلك أنه في سياق حديثه عن مذهبي مالك والأوزاعي يستخدم عبارة: «رأي مالك والأوزاعي[2]». ويبين المقريزي في الموضع ذاته كيف أن النزعة التسلطية لأبي يوسف من ناحية، وليحيى بن يحيى، من ناحية أخرى، (وُلِّي كلاهما القضاء في بلده)، جعلت أهل بلدهما يتمذهبون بمذهب هذين العالمين. يختم المقريزي كلامه بما يلي: «صار القضاء في أصحاب سحنون دولا يتصاولون على الدنيا تصاول الفحول على الشول[3] إلى أن تولى القضاء بنو هاشم، وكانوا مالكية، فتوارثوا القضاء كما توارثوا الضياع»[4]. بدا المقريزي هنا كأنه يردد كلام ابن حزم الذي وصف الأوضاع الدينية في الأندلس بالقول: «مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان: مذهب أبي حنيفة، فإنه لما ولي القضاء أبو يوسف كانت القضاة من قبله من أقصى المشرق إلى أقصى عمل إفريقية، فكان لا يولي إلاّ أصحابه والمنتسبين لمذهبه[5]، ومذهب مالك عندنا بالأندلس، فإن يحيى بن يحيى كان مكينًا عند السلطان مقبول القول في القضاة، وكان لا يلي قاضٍ في أقطار بلاد الأندلس إلاّ بمشورته واختياره، ولا يشير إلاّ بأصحابه ومن كان على مذهبه، والناس سراع إلى الدنيا، فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به»[6] انتسب المقريزي يافعا[7] إلى المذهب الحنفي لكنه رغب عنه لاحقا وكان رفضه له أشد من رفضه المذهب المالكي. وقد أجاد أبو المحاسن شرح أسباب ميله

---

(١) نفسه، (ص/ ٣٦١، ٤، ٥).

(٢) نفسه، (ص/ ٣٣٠، ٢٠).

(٣) انظر ابن هشام، (ص/ ٧١٤، ٨).

(٤) المقريزي، «الخطط»، (٢/ ٣٣٣، ٢٥).

(5) Dozy, *Geschichte der Mauren in Spanien*, I, p. 302.

(٦) المقري، (١/ ٤٦٦).

(7) Flügel, Anmerkungen zu Ibn Qutlubugha, p. 76.

Al Arabi Library PDF

للمالكية. يكشف أهم كتاب ألفه المقريزي (الخطط) اللثام عن سبب سخطه على أتباع أبي حنيفة المعاصرين له، ذلك أن هؤلاء ظاهروا الحكام على مصادرة بعض مباني القاهرة، فكانوا إذا أرادوا أخذ وقف من الأوقاف أقاموا شاهدين يشهدان بأنه يضر الجارَ والمارَّ. ثم زاد بعض قضاة ذلك الزمن في المعنى وحكموا ببيع المساجد الجامعة إذا خرب ما حولها. ولعل الكثير من المباني الأثرية في القاهرة خربت جراء ما اجترحته أيادي جيل لم يدرك القيمة التاريخية لتلك الآثار. يتحسر المقريزي على المباني التالفة قائلًا: «امتدت الأيدي لبيع الأوقاف حتى تلف بذلك سائر ما كان في قرافتي مصر من الترب، وجميع ما كان من الدور الجليلة والمساكن الأنيقة... (يستعرض المقريزي عددا من المعالم البارزة). لا شك أن هذا الصنيع قد أصاب المقريزي البارع بعلم الآثار بالأسى وقد عبّر عن شعوره ذاك بحرية مطلقة في مصنفه الفريد هذا[(١)]. وقد أيّد قاضي قضاة الحنفية كمال الدين عمر بن العديم[(٢)] الذي ولي هذا المنصب سنة ٤٣٥ هذا الصنيع البربري. وقد انعكست مشاعر المقريزي الشخصية على موقفه من المذهب الحنفي فجاء تقييمه له بهذه السطحية: «اشتهر مذهب مالك بمصر أكثر من مذهب أبي حنيفة لتوفر أصحاب مالك بمصر، ولم يكن مذهب أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ يعرف بمصر. قال ابن يونس: وقدم إسماعيل بن اليسع الكوفي قاضيا بعد ابن لهيعة، وكان من خير قضاتنا، غير أنه كان يذهب إلى قول أبي حنيفة، ولم يكن أهل مصر يعرفون مذهب أبي حنيفة، وكان مذهبه إبطال الأحباس، فثقل أمره على أهل مصر وسئموه، ولم يزل مذهب مالك مشتهرا بمصر حتى قدم الشافعي محمد بن إدريس إلى مصر»[(٣)].

أما بالنسبة إلى عقيدة المقريزي، فإن المعلومات التي استقيناها عنه تؤيد ما ذهبنا إليه من كونه ميالا للمذهب الظاهري في العقيدة كما في الفقه. والحق أن من

---

(١) المقريزي، «الخطط»، (٢/ ٢٩٦).

(2) Ibn Qutlubugha, ed. Flügel, p. 97, no. 140.

(٣) المقريزي، «الخطط»، (٢/ ٣٣٤، ٦).

Al Arabi Library PDF

يقرأ لابن حزم يمكن أن يستشعر انجذاب المقريزي إلى أهل الظاهر المثيرين للجدل من خلال العرض المختصر لرأيه في المسائل العقدية. كان المنهج العقدي للمقريزي مستقلا تماما عن الجدالات الفلسفية القائمة بين المذاهب، إذ كانت علاقته بالمذهبين الأشعري والاعتزالي شبه منعدمة. وما كان يميز منهج المقريزي عن منهج ابن حزم الصارم الشديد المتمسك بالآثار والسنن هو استعماله لمصطلح «صفات الله». ويمكن أن نستشف من خلال طريقة ترجمته للأشعري وشرحه لمذهبه في إحدى مصنفاته أنه بصدد الترجمة لشخص لا تجمعهما عقيدة واحدة. ويبدو أن المقريزي تعمد الإيحاء بذلك لأنه شدد في مواضع متفرقة من مُصنَّفه على أن العقيدة الأشعرية صارت العقيدة الغالبة في الإسلام اعتمادا على العنف وإراقة الدماء.

إن أكثر ما يهم المقريزي في هذه القضايا هو القبول التام بصفات الله الواردة في الأحاديث النبوية، وذلك راجع إلى التربية الأثرية التي نشأ عليها وميوله الظاهرية. من المؤكد الآن أن «المسلمين قاطبة أجمعوا على رواية الأحاديث الواردة في الصفات ونقلها وتبليغها من غير خلاف بينهم في ذلك. ثم أجمع أهل الحق منهم على أن هذه الأحاديث مصروفة عن احتمال مشابهة الخلق لقول الله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير (الشورى: ١١) ولقول الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌ ۝٤﴾ (الإخلاص). لا تتعارض الأحاديث التي ذكرناها مع هذه الآيات لأنه «لم يبق في تعظيم الله بذكرها إلا نفي التعطيل لكون أعداء المرسلين سموا ربهم سبحانه أسماء نفوا فيها صفاته العلا فقال قوم من الكفار هو طبيعة، وقال آخرون هو علة». ولذلك وصف الله نفسه بتلك الصفات في القرآن ووصفه الرسول بها في الأحاديث. فإن التوفيق بين كون الله ليس كمثله شيء والنصوص الموحية بالتشبيه ينبغي أن يتم من غير تأويل لشيء منها. «ولم يبلغنا عن أحد من الصحابة والتابعين وتابعيهم أنهم أوّلوا هذه الأحاديث، والذي يمنع من تأويلها إجلال الله تعالى عن أن تُضرب به الأمثال وأنه إذا نزل القرآن بصفة من صفات الله تعالى كقوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ

Al Arabi Library PDF

أَيْدِيهِمْۚ﴾، فإن نفس تلاوة هذا يفهم منها السامع المعنى المراد به وكذا قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾. فإن التأويل المجازي لهذه الآيات ينطوي على تشبيه لله بالمخلوقات. «فإن تأويل هذه الأحاديث يحتاج أن يضرب لله تعالى فيها المثل، فلزمهم تشبيه الباري تعالى ببشر، وأهل الإثبات نزهوا جلال الله عن أن يشبهوه بالأجسام حقيقة لا مجازًا، وعلموا مع ذلك أن هذا النطق يشتمل على كلمات متداولة بين الخالق وخلقه وتحرجوا أن يقولوا مشتركة لأن الله تعالى لا شريك له ولذلك لم يتأول السلف شيئا من أحاديث الصفات مع علمنا قطعا أنها عندهم مصروفة عما يسبق إليه ظنون الجهال من مشابهتها لصفات المخلوقين»[(١)].

ويلخّص المقريزي في نهاية المطاف مذهبه في العقيدة على النحو التالي:

«والحق الذي لا ريب فيه أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه وجوهر لا سر تحته[(٢)] وهو كله لازم كل أحد ولا مسامحة فيه ولم يكتم رسول الله ﷺ من الشريعة ولا كلمة ولا أطلع أخص الناس به من زوجة أو ولد عم على شيء من الشريعة كتمه على الأحمر والأسود من رعاة الغنم ولا كان عنده ﷺ سر ولا رمز ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه. ولو كتم شيئًا لما بلغ كما أمر ومن قال هذا فهو كافر بإجماع الأمة وأصل كل بدعة في الدين البعد عن كلام السلف والانحراف عن اعتقاد الصدر الأول».

هكذا كانت شهادة هذا العالم الذي أقل ما يقال عنه أنه تأثر أيما تأثير بالروح السائدة في مذهب أهل الظاهر. ويضاف إلى ذلك أمر لافت آخر له صلة عجيبة بأسلوب الكتابة عند المقريزي. إذ لم يكن هذا المؤرخ مهتما بمؤلفات ابن حزم فحسب، بل عمد كذلك إلى نقل كلام ابن حزم حرفيا، لا بل إلى انتحال أجزاء من مؤلفاته. وقد أتى

---

(١) «الخطط»، (٢/ ٣٦١، ٣٦٢).

(٢) نجد في *Goldziher, _Ali b. Mejmun al-Magribî, p. 303, n. 2* أنَّ التمييز بين علم الظاهر وعلم الباطن مذكور في السنة. ودعمًا لوجهة النظر هذه، تُقْتَبَس الآية ٥٩ من سورة الكهف ﴿مَجْمَعَ ٱلْبَحْرَيْنِ﴾، وقد علق عليها البيضاوي بقوله (١/ ٥٦٧، ١٦): «فإن موسى كان بحر علم الظاهر والخضر بحر علم الباطن» ويُعْزَى إلى ابن عباس في موضع آخر.

Al Arabi Library PDF

هذا الصنيع وباله خلو من انكشاف أمره نظرا إلى قلة انتشار كتب ابن حزم عموما، وفي مصر على وجه الخصوص. فقد عثرنا على مقتطف من كتب ابن حزم يكاد يكون مماثلا للملخص العدائي الذي ختم بها المقريزي عرضه الآنف الذكر. ويمكن ملاحظة هذا التماثل من خلال مقارنة المقتطفين التاليين:

المقريزي، الخطط، ج ٢، ص ٣٦٢:

«والحق الذي لا ريب فيه أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه وجوهر لا سر تحته وهو كله لازم كل أحد ولا مسامحة فيه ولم يكتم رسول الله ﷺ من الشريعة ولا كلمة ولا أطلع أخص الناس به من زوجة أو ولد عم[١] على شيء من الشريعة كتمه على الأحمر والأسود من رعاة الغنم ولا كان عنده ﷺ سر ولا رمز ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه. ولو كتم شيئا لما بلغ كما أمر ومن قال هذا فهو كافر بإجماع الأمة وأصل كل بدعة في الدين البعد عن كلام السلف والانحراف عن اعتقاد الصدر الأول»[٢].

ابن حزم: كتاب الملل، ج ١، ١٧٣أ، مقتطف يلي عرضًا مختصرًا لخصائص فرقتي الخوارج والشيعة:

واعلموا أن دين الله ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر تحته كله برهان لا مسامحة فيه، واتهموا كل من يدعو أن يتبع بلا برهان، وكل من ادعى أن للديانة سرا وباطنا فهي دعاوٍ ومخارف واعلموا أن رسول الله -ﷺ- لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها، ولا أطلع أخص الناس به من زوجة أو ابنة أو عم أو ابن عم أو صاحب على شيء من الشريعة كتمه عن الأحمر والأسود ورعاة الغنم، ولا كان عنده سر ولا رمز ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه ولو كتمهم شيئا لما بلغ كما أمر، ومن قال هذا

---

(١) انظر مسلم، كتاب الأضاحي، (رقم/ ٨): قلنا لعلي أخبرنا بشيء أسره إليك رسول الله -ﷺ- فقال ما أسر لي شيئًا كتمه الناس ولكني سمعته يقول... إلخ. رواية أخرى: سئل عليٌّ: أخصَّكم رسول الله -ﷺ- بشيء فقال ما خصَّنا رسول الله بشيء لم يعم به الناس كافة إلا ما كان في قراب سيفي هذا فأخرج صحيفة مكتوب فيهم إلخ. انظر كتاب الحج، (رقم/ ٨٢). نفس الأمر نجده في «صحيح البخاري»، كتاب العلم، (رقم/ ٤٠) الجهاد، (رقم/ ١٦٩)، الجزية، (رقم/ ١٠)، الديات، (رقم/ ٢٤).

(٢) المقريزي، «الخطط»، (٢/ ٣٦٢).

Al Arabi Library PDF

فهو كافر، فإياكم وكل قول لم يبن سبيله ولا وضح دليله ولا تعوجُوا عما مضى عليه نبيكم -ﷺ- وأصحابه رضي الله عنهم.

(٧)

مع المقريزي نكون قد أنهينا استعراضنا لأهم أعلام مذهب أهل الظاهر من القرن الثالث إلى التاسع. وقد اقتصرنا في هذا العرض على العلماء الذين يمكن نسبتهم إلى المذهب الظاهري استنادًا إلى روايات موثوقة حول حياتهم وآرائهم. ويحسن التنبيه إلى أن إطلاق تسمية (الظاهري)[١] ينبغي ألا تجرنا سريعًا إلى نسبة أي عالم دين تسمَّى بها إلى أهل الظاهر[٢]، ذلك أن عددًا ممن تسمّوا بهذا الاسم انتسبوا في واقع الأمر إلى الأمراء المصريين الذين نالوا لقب (الملك الظاهر). وينطبق هذا الأمر على عالمين عاشا خلال فترة هؤلاء الأمراء هما جمال الدين أحمد بن محمد الظاهري، وشهاب الدين أحمد الظاهري، وقد كان أحدهما شافعيًّا والآخر حنفيًّا[٣]. وللسبب ذاته ربما ينبغي كذلك أن نخرج من أهل الظاهر والد شخص يدعى ابن الظاهري[٤]، فضلًا عن عدد من الأشخاص الذين حملوا هذا الاسم الذي شاع كثيرًا خلال الفترة التي ذكرها أبو المحاسن في مصنفه «المنهل الصافي». وقد حمل والد أبي المحاسن أيضًا هذا الاسم الإضافي لنفس السبب، على الرغم من انتفاء الصلة بينه وبين أهل الظاهر. وتعود هذه التسمية إلى استرقاق الملك الظاهر برقوق لوالد هذا المؤرخ المشهور[٥].

تسمية (الظاهري) ومختلف معانيها

بداية من القرن العاشر بدا أن مذهب أهل الظاهر قد اندرس. وعلى الرغم من أنَّ بعض علماء العصور اللاحقة والعصر الحديث قد حملوا بعض الآراء التي اختص

---

(١) نجد في طبعة وستنفلد من مصنف ياقوت الخطأ المطبعي (الطاهري) الذي ينبغي تصويبه بالظاهري، (١/ ٦٣١، ٣؛ ٦٦٣، ١٤، ٢/ ٥٨٢، ٢٠، و٦/ ٣١٥، ١).

(٢) الفهرست، (ص/ ١٥٣، ٣؛ ٦٦٣، ١٤، ٢/ ٥٨٢)، و(٦/ ٣١٥، ١). القاسم ابن الصلاح الظاهري. عناوين كتبه مذكورة أيضا. ولكني لست متأكدا من المقصود بالظاهري في هذه الحالة.

(٣) انظر: Weijers in Meursinge, *Sojutii liber de interpretibus Korâni*, p. 66.

(٤) «طبقات الحفاظ»، (٢٠/ ٨).

(٥) ولنفس السبب ينبغي ألا نفترض أن من تسمى بالداودي يعني بالضرورة أنه من أتباع داود.

Al Arabi Library PDF

بها المذهب، ولاسيما أولئك الذين درسوا العلوم الشرعية نظريًا ولم يهتموا بجوانبها العملية. فنحن نجد كثيرًا من الأشخاص الذين يتبنون الآراء القديمة التي حملها (أهل الحديث) إزاء (الرأي[1])، لكن ما من أحد منهم ينسب نفسه إلى الظاهرية. ينتسب معظم هؤلاء إلى فئة قليلة من الحنابلة، أما إذا كانوا من أهل سائر المذاهب السنية، فيكونون من أهل الحديث ولا يلقون بالًا لما يُعرف بالفروع الفقهية. وفي الوقت الذي ينصب اهتمام معظم العلماء المسلمين المعاصرين على تناول مسائل الفروع، يأخذ عدد المختصين في علم الحديث بالتضاؤل يومًا بعد يوم، علما وأن علم الحديث كان الجوهر الذي قام عليه مذهب الظاهرية.

توسيع دائرة أصول الفقه - العرف

أقرَّ العلماء المسلمون بلا خلاف إذن بأن أصول الاستنباط الفقهي في الإسلام أربعة، وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس. وقد جرت مساع لإضافة أصول شرعية أخرى، فنجد القاضي حسين (ت ٤٦٢هـ) مثلًا يرى اعتبار العرف[2]، بوصفه عاملًا مهمًّا في إصدار الأحكام الفقهية إذا ما أضيف إلى الأصول الأربعة الأخرى[3]. (وقد تم الحفاظ عليه بالفعل في العديد من أبواب الشريعة الإسلامية الهامة باعتباره حافظًا ومراعيًا لخصوصية العديد من البلدان وكان له قوة القانون في الدول الإسلامية المعاصرة). لم يذكر القاضي مع هذا الرأي فيما يبدو سوى المساعي القديمة التي بذلها الفقهاء المسلمون الذين حاولوا التوفيق بين الأحكام الشرعية والدنيوية، من ناحية،

---

(١) تظل مسألة اعتبار هؤلاء العلماء من الحقبة الأولى من أهل الظاهر مسألة مشكوكًا فيها؛ لأن مترجميهم ذكروا أنهم لم ينتسبوا إلى مذهب بعينه، لكنهم كانوا على منهج أهل الحديث والسلف الصالح.

(٢) يطلق عليه أيضا تسمية (العادة)، وهو مختلف عن (الشريعة). يمكن الاطلاع في هذا السياق على مقطع مهم من: Chardin, Voyages en Perse, VI, ed. L. Langlès, p. 70–75. يمكن الاطلاع على انتشار العادة بين مسلمي داغستان في G. Kennan, The mountains and mountaineers of the Eastern Caucasus, p. 184. وتعد العادة بين المسلمين المالاي كذلك إلى الآن جزءًا من الأحكام الفقهية السائدة. انظر van den Berg, *Beginselen van* het Mohammedaansche Recht, p. ١٢٦. ينتمي إلى نفس الفئة ما يعرف بالقانون العلماني لمسلمي القبائل في الميزاب حيث يعترف به إلى جانب الشريعة. وقد تحدث مؤخرًا إ. ماسكيراي عن ذلك في كتابه Le Mezab, II", *Journal des Débats*, 12 January, 1883.

(٣) القسطلاني، (٤/ ١٠٣): وقد قال القاضي حسين: الرجوع إلى العرف أحد القواعد الخمس التي ينبني عليها الفقه.

Al Arabi Library PDF

وأرادوا أن يجدوا تبريرا للممارسات الفردية السائدة في مناطق مخصوصة من الدولة الإسلامية ضمن الإطار العام للشريعة الإسلامية. وقد بلغ الأمر خلال القرن الثالث أن تعالت بعض الأصوات منادية بتقديم العرف على القياس[1]، ونجد في أحيان كثيرة أنَّ العرف ودلالة الألفاظ لهما القول الفصل في أحكام الأيمان والعهود والموازين وغيرها، ومقدَّمان على مختلف الاستنباطات المستندة إلى الأصول المتعارف عليها[2]، ويُعَد العرف في منظومة المؤسسات الإسلامية العنصر المتغير القابل للتبدل بحسب مقتضيات المكان والزمان[3]، وتكشف رواية يهودية من القرن العاشر بعد الهجرة إلى أن المحاكم المستقلة عن القضاء الشرعي في مصر آنذاك كانت تحكم بالعرف، بل وكانت مؤهلة لإصدار أحكام بالإعدام[4]، وقد خلط (فلوجل) (Flügel) في مقالته Über die Klassen der hanefitischen Rechtsgelehrten بين العرف والقياس[5]. ومع ذلك فقد بُذلت بعض المساعي لإضافة أصل فقهي آخر إلى الأصول الأربعة المعروفة والعرف هو (الاستحسان)، أو (الاستصلاح) في (مصطلح المذهب المالكي). يحسن التنبيه في هذا السياق إلى أن السيوطي الشافعي، الذي استخدم أساليب الاستدلال الفقهي في علوم اللغة وفقهها[6]، يضيف (الاستصحاب)، (الذي ظهر في المذهب الشافعي) إلى أصول الفقه الأربعة باعتباره أصلا من أصول فقه اللغة[7]. وأما فخر الدين الرازي، فلم يُخْفِ استياءه من محاولة إضافة أصول جديدة إلى أصول الفقه

(١) المقدسي، (ص/ ٢٧٢، ٩): لما كان التعارف عندنا مقدما على القياس.

(٢) انظر: الدميري، (١/ ٤٠٤، ٢/ ٣٩١)، نجد في القسطلاني، (١/ ٤٦٩)، (إلى الصلاة)، (رقم/ ٢٠). انظر المقاطع الرئيسية في المقدسي. أدلة على تحول ذلك إلى وسيلة للتحايل على الشرع.

(٣) انظر: «شرح المواقف»، (ص/ ٢٣٩)، حيث يسعى الكاتب إلى البرهنة على أنَّ السجود في عرف الملائكة له نفس معنى التحية في عرف البشر: لأنَّ هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الأزمنة.

(4) Dawid b. Abi Zimra, RGA, no. 296 (ed. Venice, I, fol. 53a):

שיש להם שני מיני
משפט אחד שרעי (شرعي) ואחד ערפי (عرفي) והמשפט השרעי הוא מסור לשופט הגדול והוא פוסק הדין והשר מצות לעשות המשפט והמשפט הערפי שהוא כמו הוראת שעה הוא מסור לשר המדינה ויכול להרוג כפי הערפי אפילו שלא מן הדין ובלא ידיעת השופט הגדול וכו

(5) Flügel, *Über die Klassen der hane_tischen Rechtsgelehrten*, p. 279.

(٦) انظر مقالي: *Zur Characteristik al-Sujû_î's*, p. 14 ff

(7) Sprenger, Die Schulfächer und die Scholastik der Muslime, p. 7.

Al Arabi Library PDF

الأربعة التي تلقَتْها الأمة بالقبول، مستندًا إلى الآية ٦٢ من سورة النساء (التي أتينا على ذكرها سابقًا ويُعتقد أنها تحدد أصول الفقه).

«لَيْسَ لِلْمُكَلَّفِ أَنْ يَتَمَسَّكَ بِشَيْءٍ سِوَى هَذِهِ الْأُصُولِ الْأَرْبَعَةِ، وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ: الْقَوْلُ بِالِاسْتِحْسَانِ الَّذِي يَقُولُ بِهِ أَبُو حَنِيفَةَ ﷺ، وَالْقَوْلُ بِالِاسْتِصْلَاحِ الَّذِي يَقُولُ بِهِ مَالِكٌ ﷺ إِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ أَحَدَ هَذِهِ الْأُمُورِ الأربعة فَهُوَ تَغْيِيرُ عِبَارَةٍ وَلَا فَائِدَةَ فِيهِ»[1].

ولذلك فإن أي مسعى لإضافة أصول جديدة إلى الأصول المعروفة جوبه بالإنكار، ومن المؤكد أن أي محاولة كان سيقوم بها الظاهرية للتشكيك في أحدها مصيرها الفشل.

---

(١) «مفاتيح»، (٣/ ٣٦١).

Al Arabi Library PDF

Al Arabi Library PDF

ملاحق(١*)

١ - ٣. مقتطفات من كتاب إبطال القياس الخ (انظر ص ٤-١٩؛ ص ٨٥ وما بعدها).

(١)

وتلك الأشياء التي حدثت هي الرأي والقياس والاستحسان والتعليل والتقليد، فكان حدوث الرأي في القرن الأول قرن الصحابة رضي الله عنهم، مع أن كل ما روي عنه في ذلك شيء من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، فكلهم متبرئ منه غير قاطع به، وهكذا فضلاء كل قرن بعدهم إلى زماننا هذا، وحقيقة معنى لفظة الرأي الذي اختلفنا فيه هو الحكم في الدين بغير نص، ولكن بما يراه المفتي أحوط وأعدل في التحريم أو التحليل أو الإيجاب، ومن وقف على هذا الحد وعرف ما معنى الرأي اكتفى في إيجاب المنع منه بغير برهان، إذ هو قول بلا برهان، ثم حدث القياس في القرن الثاني، وقال به بعضهم وأنكره سائرهم ونفروا منه، ومعنى لفظة القياس الذي اختلفنا فيه، هو أنهم قالوا يجب أن يُحْكَم فيما لا نص فيه من الدين، بمثل الحكم فيما فيه نص أو فيما أُجْمِع عليه من أحكام الدين، ثم اختلفوا فقال حُذَّاقُهم لاتفاقهما في علة الحكم، وقال بعضهم لاتفاقهما في وجه الشبه، وقلنا نحن هذه قضية باطلة في ثلاثة مواضع؛ أحدها: قولهم (فيما لا نص فيه)، وهذا

(١*) لم تكن هذه الكتب الثلاثة قد نُشِرَت إبَّان تأليف جولد تسيهر لكتاب «الظاهرية»؛ لذا اعتمد على مخطوطٍ لكلٍّ من هذه الكتب، وقد أوقعه ذلك في مشكلات عديدة في قراءة النص، حاول هو أن يستدرك شيئًا منها باقتراح قراءة أخرة في الهامش، وقد صوَّبنا ما وقع جولد تسيهر فيه من أخطاء في قراءة النص، وما كان منها موضع شك، أو ظننا أن الخطأ فيه من المخطوط تركناه كما هو، وعلَّقنا عليه بـ(*) تمييزًا لتعليقاتنا كما اعتدنا في الكتاب بطوله، وقد أهملنا حواشي جولد تسيهر، ولم نستَبْقِ إلا المهم؛ استغناء بتصويب النص في المتن.

Al Arabi Library PDF

معدوم جلمةً، إذ ما لا نص فيه، فليس من دين الله، والدين كله منصوص عليه، وثانيها حيث إنه لو وجد لما جاز أن يحكم بما فيه نص، إذ هذا دعوى بلا برهان، وثالثها قولهم لاتفاقهما في علة الحكم، ولا علة لشيء من أحكام الله، إذ دعوى العلة في ذلك قول بلا برهان.

ثم حدث الاستحسان في القرن الثالث كذلك، ومعنى لفظة الاستحسان هو أن يفتي بما يراه حسنًا فقط، وهذا باطل؛ لأنه اتباع الهوى وقول بلا برهان، والأهواء تختلف في الاستحسان.

ثم حدث التقليد والتعليل في القرن الرابع؛ والتقليد هو أن يفتي في الدين بفتيا لأن فلانًا العالم أو فلانًا الصاحب أفتى بها بلا نص في ذلك، وهذا باطل؛ لأنه قول في لادين بلا برهان وقد يختلف الصحابة والتابعون والعلماء في ذلك، فما الذي جعل بعضها أولى بالاتباع من بعض، وإما التعليل، وهو أن يستخرج المفتي علة الحكم الذي جاء به النص، وهذا باطل بيقين؛ لأنه إخبار عن الله تعالى أنه حكم من أجل تلك العلة، وهذا كذب على الله تعالى، وإخباره عن الله بما لم يخبر به فمن عرف حقيقة هذه الوجوه اكتفى في إبطالها بذلك دون تكلف برهان، فكيف والبراهين قائمة على بطلانها من القرآن والحديث ومن المعقول وبالله التوفيق، وبرهان ما ذكرنا من حدوث القياس أنه قد صح عن كثير من الصحابة ﷺ الفتيا في بعض المسائل الواردة بالرأي، ولم يأت قط عن أحد منهم القول بالقياس إلا في الرسالة المنسوبة إلى عمر ﷺ وخبرٍ موضوعٍ عن عليٍّ ﷺ عن عاصم عن علي ﷺ قال: «القياس لمن عرف الحلال والحرام شفاء للعالم»، يرويه شعبة، وهو ضعيف، والحجاج ساقط، والإسناد مجهول، وأما الرسالة عن عمر فإن فيها «وقس الأمور، واعرف والأشباه والأمثال، ثم اعمد إلى أولاها بالحق، وأحبها إلى الله ﷻ، فاقض به»، أو كلامًا هذا معناه بيقين، وهذه رسالة لا تصح عن عمر ﷺ؛ لأنها جاءت من طريق عبد الملك عن أبيه الوليد، وكلاهما متروك الحديث، ومن طريق عبد الله بن أبي سعيد، وهو مجهول، وأحب الأشياء إلى الله تعالى لا يعرف إلا بإخبار الله ﷻ، وهذا مقرون بالشرك، قال الله تعالى: ﴿وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾، فإن قالوا

Al Arabi Library PDF

قد رُوِيت المقايسة عن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وزيد بن ثابت رضي الله عنهم في شأن الجد وميراثه، وروي عن ابن عباس أن الله تعالى أمرنا لنحكم في أرنب قيمتها ربع درهم، وروي عنه أيضًا في تساوي ديات الأسنان «لو لم يعتبر ذلك إلا بالأصابع عَقَلَها سواءً سواء»، وعن سعد بن أبي وقاص في منع بيع البيضاء بالسُّلْتِ قياسًا على بيع الرطب بالتمر، قيل لهم: أما ما روي في ميراث الجد، فلا يصح البتة؛ لأنه رواه عيسى الخياط عن الشعبي منقطعًا، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم، وهو ساقط، ثم إن ما في تلك الرواية أن أحدهم شبَّه الجد مع الإخوة بجدولين من خليجٍ من نهر، وشبَّه الآخر بغصنين من غصن شجرة، وحاش لله أن يرضى الصحابة رضي الله عنهم بمثل هذا؛ لأنه ليس في تشعب الجداول والأغصان دليل أصلا على مقاسمة الجد للإخوة إلى الثلث أو إلى السدس أو على انفراد الجد بالميراث، هذا لا يخفى على أحد، فكيف على أتم الناس عقلا، وفيهما بعد الأنبياء عليهم السلام، وإنما هي أخبار مكذوبة ادعاها أصحاب القياس عند مقلديهم فذاعت عندهم، وهي في أصلها باطل، فأما قياس الحكم على التحكيم في جزاء الصيد، فلا يصح البتة عن ابن عباس، قال أرسلني علي إلى الحرورية لأكلمهم، فلما قالوا «لا حكم إلا لله» قلتُ: أجل، صدقتم، لا حكم إلا لله، وإن الله قد حكم في رجل وامرأته، وحكَّم في قتل الصيد. والحكم في رجل وامرأته والصيد أفضل أم الحكم في الأمة يُرجع بها ويُحقن دماؤها، ويُلم شعثها، وهذا عن مجهول لم يُسَمَّ ولم يُدْرَ من هو في خلق الله، وأيضًا فإنه لا خلاف بين أحد من الأمة كلها في أنه لا يجوز في شيء من الأحكام كلها أن يُقضى فيها إلا حتى يحكم فيها ذوا عدل، كما يفعل في جزاء الصيد، وحكم الزوجين، فلو احتج محتج في إبطال القياس بهذا لكان حجته قاطعة، وأما الرواية في «لو لم يُعتبر ذلك إلا بالأصابع ديتها سواء»، فلا حجة لهم في ذلك؛ لأن القياس عن القائلين به إنما هو أن يحكم للمسلوب عن النص بمثل الحكم في المنصوص عليه، أو أن يحكم للمختلف فيه بمثل الحكم في المجتمع عليه؛ لاتفاقهما في العلة، وليس في الأصابع إجماع، ولا في الأسنان إجماع فيقاس أحدهما على الآخر، والنص وارد في الأسنان كما ورد في الأصابع، قال ابن المسيب: «قضى عمر بن الخطاب فيما أقبل من الفم أعلى الفم وأسفله خمس قلائص، وفي الأضراس

Al Arabi Library PDF

بعير بعير، حتى إذا كان معاوية وأصيبت أضراسه، قال أنا أعلم بالأضرس من عمر، فقضى فيها بخمس خمس، قال سعيد: فلو أصيب الفم كله في قضاء عمر لنقصت الدية، ولو أصيب في قضاء معاوية زادت الدية، ولو كنت أنا جعلتُ في الأضراس بعيرين بعيرين، فتلك الدية كاملة».

وعن سعيد بن المسيب أن عمر جعل في الإبهام خمس عشرة، وفي السبابة عشرًا، وفي الوسطى عشرا، وفي البنصر تسعًا، وفي الخنصر ستًّا، حتى وجد كتابًا عند آل حزم أن الأصابع كلها سواء، فأخذ به.

قال أبو محمد: في كتاب آل حزم أيضًا أن الأسنان سواء، وقد روى الشعبي عن شريح عن عمر بن الخطاب أن دية الأسنان كلها سواء، فبطل أن يكون في الأصابع إجماع يقاس عليه الأسنان، وأما النص عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «الأصابع سواء، الأسنان سواء، الثنية سواء، والضرس سواء، هذه وهذه سواء». فبطل أن يكون النص في حكم الأصابع دون الأسنان، فقد صح عن ابن عباس ﷺ إذ كان عنده النص على الأصابع والأسنان بالسوية، فإنه لم يرد قط بقوله ذلك أن يقاس الأسنان على الأصابع، لكنه خاطب بذلك القول مروان، وكان يسوي بين الأصابع ويريد التفضيل في الأسنان؛ لتفاضل منافعها، فأنكر عليه التفريق بين الأمرين والتعليل، وهذا إبطال القياس نصًّا، ولا خلاف في أنه لا يحتاج إلى قياس فيما فيه نص، والاعتبار في لغة العرب لا يقع البتة إلا على التعجب والتفكر، وما عرفت العرب قط هذا القياس، فمن المحال أن يُحدِث ابن عباس لغة في الشريعة لا تعرفها العرب، وأما حديث سعد فلا يصح؛ لأنه إنما روي من طريق زيد أبي عياش، وهو مجهول، ثم لو صح فإن جميعهم مبطل لذلك القياس، وكيف يحتجون بقول سعد ﷺ وهم مخالفون له، وكلهم يجيز البيضاء بالسُّلت، وإنما يحفظ القياس عن قوم من أهل العصر الثاني.

ثم حدث الاستحسان في القرن الثالث، ما علمنا أحدًا قال به قبل أبي حنيفة وأصحابه، وقد وقع لمالك في النادر، فانهم يقولون: القياس في هذه المسألة كذا، لكنَّا نستحسن خلاف ذلك.

ثم حدث التقليد في حَشْوة أصحاب هذين الرجلين، فإنه أخذت كل طائفة ما

Al Arabi Library PDF

رُوِي عن صاحبها لا تتعدَّاه إلى غيره، وإن اختلفت فتاويه، ولا يُعْرَف هذا عن أحد قبل هاتين الطائفتين، ثم حدث التقليد في أصحاب الشافعي وإن اختلفت أقواله وتضادَّت فتاويه، على أن هؤلاء الفقهاء -رحمهم الله- قد نهوهم عن تقليدهم، فخالفوا هم وصيتهم، فكل طائفة تنصر المتعارض من أقوال صاحبها.

وأما التعليل فهو أن تخرجوا لشرائع الله تعالى الواردة في القرآن والسنة عللًا كانت تلك الشرائع بزعمهم واجبةً من أجلها، ثم حكموا أن تلك العلل حيثما وُجِدَت وَجَب الحكم في ذلك بما حكم النص في الذي استخرجوا له تلك العلة ، قال أبو محمد ولم يخلُ عصر من الأعصار من طائفة منكِرة لما ظهر من هذه الأمور متبرِّئة منها، على ما نذكره في آخر الرسالة.

(٢)

* بطلان الرأي

قال أبو محمد: أما أهل الرأي فإن عمدتَهم عن عبد الله بن رافع قال سمِعتْ أمُّ سلمة من رسول الله ﷺ أنه قال: «أنا أقضي بينكم برأيي فيما لم يُنزَل عليّ فيه شيء»، وقالوا: إن الصحابة ﵃ غير متهمين على الإسلام، ولا مظنونٌ بهم إحداث دينٍ وشرع لم يأذن به الله تعالى، وقد صح أنهم قالوا بالرأي، فلولا أنَّ القول به جائز ما قالوه، وذكروا حديث ميمون بن مهران قال كان أبو بكر الصديق ﵁ إذا ورد عليه خصم نظر في كتاب الله فإن وجد فيه ما يقضي به قضى، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ فإن وجد فيها ما يقضي به قضى، فإذا أعياه ذلك سأل الناس هل علمتم أنَّ رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء فربما قام إليه القومُ فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنةً سنَّها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيُهم على شيء قضى به. قال: وكان عمر يفعل ذلك فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة، قال: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به.

Al Arabi Library PDF

وعن ابن مسعود قال: أكثروا عليه ذات يوم فقال: إنه قد يأتي علينا زمان لسنا نقضي ولسنا هنالك... ثم إن الله تعالى بلَّغنا ما ترون، فمن عرض له قضاءٌ بعد اليوم فليقضِ بها في كتاب الله، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيُّه ﷺ فليقضِ بما قضى به الصالحون، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ ولا قضى به الصالحون؛ فليجتهِدْ رأيَه ولا يقل إني أرى وإني أخاف، فإنَّ الحلال بَيِّنٌ، والحرامَ بَيِّنٌ، وبين ذلك متشابهات، ودع ما يريبك إلى ما لا يريبك.

وقالوا قد أمر الله ﷻ بإنفاذ الحكم بالشاهدين أو اليمين، وإنما هذا غلبة الظن، إذ قد يكون الشهودُ كَذَبَةً أو مغفلين، وتكون اليمين كاذبة.

وذكروا حديث معاذ: إن رسول الله ﷺ إذ بعثه إلى اليمن سأله بماذا تقضي، فقال: أقضي بما في كتاب الله، قال: «فإن لم تجد في كتاب الله»، قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ»، قال: أجتهدُ رأيي، ولا آلو، فقال: «الحمد لله الذي وفَّق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسولَ الله».

وذكروا قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾.

قال أبو محمد: هذه عمدتهم.

أما حديث أم سلمة فساقطٌ لوجوه؛ أولها: أنه لا يصح لأن راويه أسامة بن زيد، وهو ضعيف، أيَّ الأسامتين كان، أسامة بن زيد الليثي، أو أسامة بن زيد بن أسلم.

والثاني: أن رأي رسول الله حقٌّ مقطوع عليه، وليس رأي عنده كذلك.

قال الله تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾، وقال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾، وأمره تعالى أن يقول: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾، فصحَّ أنه ﷺ لا يقول شيئًا إلا عن وحي، وأنه لا يحكم إلا بما أراه الله، وأما قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ فإنا نسأل من احتج به: أيَرى أنَّ الله تعالى أمر رسوله ﷺ أن يشاورهم في كيف يتوضأ للصلاة، وفي كم صلاة تُفرَض على المسلمين،

Al Arabi Library PDF

وكم ركعة، وأي شهر يُصام، ومن كم يؤدي الزكاة وفي أي الأصناف تكون، وإلى أين يكون الحج، وماذا يحرُم من المطاعم والمشارب، وكم من الزوجات تُباح، وبكم من الطلاق تحرم المرأة، وهكذا سائر الشرائع؟ فمن جوَّز ذلك فهو كافر مشرك، وأيضًا فإن فيها ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ﴾ فرد الأمر إلى النبي ﷺ لا إلى المشاوَرين، وأيضًا قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِۚ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾، فمَنْعُ اللهِ تعالى من طاعته عليه الصلاة والسلام لرأي أصحابه رضي الله عنهم في كثير من الأمر وأيضًا فما في العالم مسلمٌ يستجيز أن يقول إن الله تعالى أوجب على رسوله عليه السلام طاعة رأي أصحابه ﷺ، وهذا القول كفرٌ.

وإنما قول أهل الإسلام: إن طاعة رسول الله ﷺ فرضٌ واجب على الصحابة وعلى جميع الإنس والجن، ثم عرِّفونا أيصح شيء من الشرع إلا حتى يشاوِر جميعَهم، ويتأنَّى قدومَ غائبهم، أم يصح الشرع بمشاورة البعض دون البعض؟

فإن قالوا لا يصح إلا بمشاورة جميعهم أتوا مع الضلال بالمحال؛ لأنهم عشرات الألوف، فمشاورتهم تكليف الحرج. وإن قالوا يصح بمشاورة البعض قلنا ما حد ذلك البعض، أتحدُّونه بعددٍ أم تجزئ مشاورة واحد؟

فصح أن قولهم بلا برهان، ولو كان فرضًا لما صح شيء من دين الاسلام بالوحي فقط إلا حتى يشاور الصحابة رضي الله عنهم كلهم أو بعضهم، وهذا كفر بلا خلاف، وأيضًا فإنه حجة عليهم؛ لأن هؤلاء إنما أخذوا برأى أبي حنيفة ومالك، وليس من الآية إيجاب مشاورة هذين الرجلين، ثم لو جاز أن يُمَدَّ مدى المشاورة إلى غير الصحابة لما كان فيها حجة؛ لأنه ليس فيها ترجيحٌ لرأي أبي حنيفة ومالك رحمهما الله على رأي غيرها، فهي حجة عليهم.

والمشاورة في الآيتين هي فيما هي فيه، في ترتيب الغزو، وإلى أي جهة، وأين ينزل الجيش، وفي سائر الأشياء المباحة، وقد خرَّج النسائي حديثًا يذكر فيه أن النبي ﷺ قال لأصحابه زمن الحديبية: «أشيروا عليَّ»، وخرَّج مسلم أنَّ رسول

Al Arabi Library PDF

الله ﷺ لما بلغه إقبال أبي سفيان قال لأصحابه: «أشيروا عليَّ»، وحديث المشاورة في أسارى بدر.

وأما حديث معاذ فغير صحيح؛ لأنه عن الحارث بن عمرو الهذلي ابن أخي المغيرة بن شعبة الثَّقَفِي، ولا يدري أحد من هؤلاء، ولا يُعرَف له غير هذا الحديث، ذكر ذلك البخاري في تاريخه الأوسط في الطبقات، ثم هو أيضًا عن رجال من أهل حمص من أصحاب معاذ، والدين إنما يؤخذ عن الثقات المعروفين، وقد اتفق الجميع على أنه لا يُؤخَذ ممن لا يُدرى حالُه، ونَقْلُ الحديث شهادةٌ من أكبر الشهادات؛ لأنها شهادة على الله ﷻ، وعلى رسوله ﷺ، فلا يحل أن يُتساهَل في ذلك، وقال قوم إنه منقولٌ نقلَ التواتر، وهذا كذبٌ، لأن نَقْلَ التواتر أن يكون نقلُهُ في كلِّ عصرٍ متواترًا من مَبدَئه إلى مَبلَغِه، وهذا حديثٌ لم يُعرَف قديمًا، ولا ذكره أحدٌ من الصحابة ولا من التابعين غير أبي عَوْن، حتى تعلق به المتأخرون فأفشَوْه إلى أتباعهم ومقلِّديهم، وما احتجَّ به أحدٌ من المتقدِّمين؛ لأن مخرَجَه ضعيف، ورواه مع ذلك عن أبي عَوْنٍ: شعبةُ، وأبو إسحاق سلمان بن فيروز الشيباني فقط، لم يروه غيرُها، وكلاهما ثقة حافظ، واختلفا فيه.

ورؤيناه من طريق شعبة عن أبي عون عن ناسٍ من أصحاب معاذ من أهل حمص، وذكر الحديث، قال: وأما رواية أبي اسحاق الشيباني، فحدَّثَنا بها أحمد بن محمد الطَّلَمَنْكيّ، قال: حدَّثنا [...][1] هو أبو عون، قال: لما بعث رسول الله ﷺ معاذًا إلى اليمن قال له: «يا معاذ بمَ تقضي؟»، قال أقضي بما في كتاب الله، قال: «فإن جاءك أمرٌ ليس في كتاب الله»، قال: أقضي بما قضى به نبيه ﷺ. قال: «فإن جاءك أمرٌ ليس في كتاب الله، ولم يقضِ به نبيُّه، ولم يقضِ به الصالحون»، قال: أَؤُمَّ الحقَّ جهدي، فقال ﷺ: «الحمد لله الذي جعل رسولَ رسولِ الله يقضي بما رضي به رسول الله». فلم يذكر هاهنا: «أجتهد رأيي».

ومن المحال أن يقول رسول الله لمعاذ: «إن لم تجد في كتاب الله ولا في سنة

---

(١) في هذا الموضع إسناد، وقد حذفته إيجازًا.

Al Arabi Library PDF

نبيه»، وهو ﷺ قد سئل عن الحُمُر فقال ما أُنْزِل عليَّ فيها شيء إلا هذه الآية الفاذَّة ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ فلم يحكم فيها رسول الله ﷺ بحكم البتة بغير الوحي، فكيف يُجيز ذلك لغيره؟ فقد أتانا من ربه بقوله الصادق: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾، وبقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، فلا سبيل إلى وجود شريعة لله تعالى فرَّطها في الكتاب، ولم يبينها رسول الله ﷺ، فصحَّ أن هذا لا يجوز أن يقوله ﷺ.

ثم لو صحَّ فلا يخلو أن يكون مبيحًا لمعاذٍ وحدَه، أو له ولغيره.

فإن كان له وحده فجميع أصحاب الرأي على خطأ؛ لأنهم لا يتَّبعون رأي معاذ ولا في مسألة واحدة، وإنما يتبع الحنفيون رأي أبي حنيفة ويتبع المالكيون رأي مالك فقط، خالفَ ذلك رأيَ معاذٍ أو وافقه.

وإن كان له ولغيره فليس أبو حنيفة ولا مالك أولى بالرأي من غيرهما.

وأما الذي روي عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما فإنه لا حجة لهم فيه لوجهين:

أحدهما: أنه لا يصح؛ لأن راويه ميمون بن مهران، وهو ما صحب أبا بكر ولا عمر، لأن مولده سنة أربعين بعد موت أبي بكر رضي الله عنه بسبعٍ وعشرين سنة، وبعد موت عمر بسبع عشرة سنة أو نحوها.

والثاني أنه لا يحل أن يُظَنَّ أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما يجمعان القوم من الصحابة رضي الله عنهم ليشرعوا شريعة لم يشرعها الله عز وجل.

وذلك لا يخلو من أحد أربعة أوجه، كلها كفرٌ ممن أجازه، وهو إما شيء مات رسول الله ﷺ وقد نصَّ على تحريمه فجمعهم ليحلوه، أو نصَّ على إيجابه فجمعهم ليسقطوه، أو شيء نصَّ على تحليله أو سكت عن تحريمه فجمعهم ليحرموه، أو شيء نصَّ على سقوط وجوبه أو سكت عن إيجابه فجمعهم ليوجِبُوه، وفي هذه الوجوه يدخل كل تحريم في دم أو إباحته، وكل تحريم في بشرة أو إباحتها، وكل تحريم فَرْجٍ أو إباحته، وكل تحريم مال أو إباحته، وكل إيجابٍ لحَدٍّ أو إسقاطه، وكل إيجاب عبادة

Al Arabi Library PDF

أو إسقاطها، وقال تعالى: ﴿شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾. وقال ﷺ: «إنَّ دماءكم وأموالكم وأعراضكم وأَبْشَاركم عليكم حرام»، فإن لم يكن جمعُ أبي بكرٍ وعمر رضي الله عنهما الصحابةَ رضي الله عنهم على شيء من هذه الوجوه، فقد بطل أن يجمعاهم لرأيٍ يأتون به في الدين، فبطل بلا شك.

وأيضًا فإنه لا مؤونة عليهم في ترك ما قد صحَّ من حكم أبي بكرٍ وعمر إذا خالف رأيَ أبي حنيفة ومالك كقصاصِ أبي بكرٍ وعمر رضي الله عنهما من ضربة السوط ومن اللطمة، وكمساقاتِهِمَا أهلَ خيبر إلى أجلٍ غير مسمى، وكسجودها في ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ ۝١﴾، ولم يره المالكيون هذا في كثير جدًّا، وهذا الخبر حجة عليهم لو صح فكيف وهو لا يصح.

وأما حديث ابن مسعود فصحيح ثابت، وقوله: «فليجتهدوا به» إنما هو -بلا شك- في طلب السنة المأثورة. برهان ذلك قوله متصلًا: «ولا تقل إني أرى، وإني أخاف»، وقوله في آخر الحديث: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، وألا تقضي إلا في الحلال البَيِّن أو في الحرام البَيِّن، وأما ما ذكروه من الأمر بالحكم بالشهود واليمين، ولعل الشهود كاذبون أو مغَفَّلون، واليمين كاذبة. هذا إنما هو على غلبة الظن، بل ما يحكم من ذلك إلا بيقين الحق الذي أمرنا الله به، لا يمتري في ذلك مسلم، ولم يكلِّفْنا اللهُ تعالى مراعاةَ الشهود في الكذب والصدق، ولا معرفة كذب اليمين أو صدقها، فلو كان هذا بغالب الظن -وأعوذ بالله من ذلك- لكنا إذا اختصم إلينا مسلم فاضل برٌّ تقيٌّ عدلٌ، ونصرانيٌّ مثَلِّثٌ مشهور بالكذب على الله وعلى الناس خليع ماجِنٌ، فادَّعى المسلم عليه دَيْنًا قلَّ أو كَثُر، فأنكر النصراني أو ادعى النصرانيُّ وأنكر المسلم؛ توجَّب أن يُعطى المسلمُ البر بدعواه، لأنه في أغلب الظن الذي يناطح اليقين هو الصادق، والنصراني هو الكاذب، لكن لا خلاف في أننا لا نفعل ذلك بل نحكم بيقين أمر الله تعال بالبينة العادلة عندنا، أو بيمين المدعى عليه، ونطرح الظن جملةً وبالله التوفيق.

قال أبو محمد:

وذكروا قوله ﷻ: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾، وهذه حجة عليهم؛ لأن

Al Arabi Library PDF

أوَّلَها: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾، و«لو» في لغة العرب التي نزل بها القرآن: حرفٌ يدلُّ على امتناع الشيء لامتناع غيره، فصحَّ أن الآية حجة في إبطال الاستنباط بالرأي، فصحَّ أنهم لو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم، وهو السنة والإجماع؛ لعلموه، فصحَّ أنهم لم يعلموه، فبطل الاستنباط بلا شك، ولم يبقَ إلا الرد إلى القرآن والسنة.

(٣)

• الآثار في القياس:

- حدثنا أحمد بن قاسم [...][١] عن عوف بن مالك الأشجعي قال: قال رسول الله ﷺ: «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمُها فتنةً على أمتي قومٌ يقيسون الأمور برأيهم، فيحللون الحرام ويحرمون الحلال».

وأما الصحابة رضي الله عنهم:

- عن مجاهدٍ قال: نهى عمر بن الخطاب عن المكايلة، قال مجاهد: هي المقايسة.
- وقال ابن مسعود: «ليس عام إلا والذي بعدَه شرٌّ منه، لا أقول عامٌ أَمْطَرُ من عام، ولا عامٌ أَجْدَبُ من عام، ولا أميرٌ خيرٌ من أمير، ولكن ذهاب خيارِكم وعلمائكم، ثم يحدث قوم يقيسون الأمورَ برأيهم، فيُهدَم الإسلام ويَنْثَلِم».
- وقال ابن مسعود: «إياكم وأرأيتَ أرأيتَ، فإنما هلك من كان قبلكم بأرأيت أرأيت، ولا تقيسوا شيئًا بشيء فتزلَّ قدمٌ بعد ثُبوتها، وإذا سئل أحدكم عما لا يعلم، فليقلْ لا أعلم، فإنه ثلثُ العلم».
- عن الأصمعي أنه ذُكِر له أن الخليل كان يقول: «القياس باطل»، قال الأصمعي: «هذا أخذه عن إياس بن معاوية (هو القاضي)».

---

(١) هنا إسناد طويل.

Al Arabi Library PDF

فإن قيل كان الخليل يقيس في النحو؛ قلنا قد صحَّ عنه أنه لم يقطع به، وإنما جعله ظنًّا.

فإن قيل كان إياس يقيس في قضائه؛ قلنا: باطل، إنما كان يستدلُّ بدلائل ظاهرة لا تَحْتَمِل إلا ما يقضي به من تأمَّلَها، وهذا إسناد صحيح عن الخليل.

فإن قيل إن ثعلبًا رُوي عنه أنه قال: «العبرة بالقياس»؛ قلنا: هذا لا يصح عن ثعلب، ولو صحَّ كان رأيًا منه؛ لأن القياس الذي اختلفنا فيه في الدين لم تعرِفْه العربُ قط، إنما هو لفظٌ حدث في أهل الشرع على معنى شرعيٍّ.

- عن محمد بن إسماعيل البخاري مؤلف الصحيح، قال: قال لي صدقة، عن إسماعيل[*1] بن موسى، عن ابن عقبة، عن الضحاك، عن جابر بن زيد، قال لقيَني ابنُ عمر، فقال: «يا جابر، إنك من فقهاء البصرة، فتُفتي؛ فلا تقِسْ إلا بكتابٍ ناطق أو سنة ماضية».
- وعن ابن عمر أنه قال: «العلم ثلاث: كتاب الله الناطق، وسنة، ولا أدري».

قال أبو محمد رحمه الله:

التعليل الذي لا يبني أصحابُ القياس قياسَهم إلا عليه؛ لا يمكن أن يوجد شيءٌ منه في القرآن ولا في سنة رسول الله ﷺ، وهذا الخبر يكذِّب رواية الحارث بن عمرو المجهول عن معاذ: «أجتهد رأيي ولا آلو»، فأن يقول معاذٌ ويبتدع كلامًا ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله ﷺ فإياكم وإياه، فإنه بدعة وضلالة؛ لأن ما لا يوجد في القرآن ولا في السنة بدعة وضلالة.

- قال عليٌّ رحمه الله: «فهؤلاء من الصحابة رضي الله عنهم مبطِلُون للقياس، ولا مخالف لهم من الصحابة، ولا يوجَد أثرٌ صحيح عن أحد منهم والحمد لله».
- وعن داود بن أبي هند قال: سمعت محمد بن سيرين يقول: «القياس شؤمٌ، وأول من قاس إبليس، وإنما عُبِدت الشمس والقمر بالقياس».

(١*) خطأ، والصواب: الفضل بن موسى، وهو على الصواب في: «الصادع في الرد على من قال بالقياس لابن حزم»، ص٦٣٠، و«الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم» (٨/ ٣٠)، و«التاريخ الكبير» للبخاري (٢/ ٢٠٤ ت المعلمي اليماني).

Al Arabi Library PDF

- وعن مسلمة بن علي أنَّ شُرَيْحًا القاضي قال: «السنة سبقَتْ قياسَكم».
- وعن الشعبي عن مسروق، قال: «لا أقيسُ شيئًا بشيء»، قلتُ له: لِمَهْ، قال: «أخاف أن تزلَّ رِجْلي».
- وعن الشعبي قال: قال مسروق: «إني أخاف أن أقيس فتزل قدمي بعد ثبوتها».
- وعن عيسى بن أبي عيسى أنه سمع الشعبي يقول: «إياكم والمُقَايَسَة فوالذي نفسي بيده، إن أخذتم بالمُقَايَسَة لَتُحِلُّنَّ الحرامَ، ولَتُحَرِّمُنَّ الحلال، ولكن ما بلغكم عن أصحاب رسول الله ﷺ فاحفظوه».
- وعن المغيرة بن المِقْسَم، عن الشعبي، قال: «السنة لم توضَعْ بالمقاييس».
- قال أبو محمد [رحمه الله] تعالى: لم يُرْوَ ما ذُكِر من مقايسة عمر بن الخطاب وعلي وزيد في الحدِّ، إلا من طريق عيسى بن أبي عيسى عن الشعبي، وأخرى مثلها، وهذا قول الشعبي في إبطال القياس، فينبغي على أصلهم أن يقولوا إنه لم يترك ما روي عن هؤلاء الصحابة إلا بما هو أقوى منه، فكثيرًا ما يقولون مثل هذا إذا وافق تقليدهم.
- وعن (محمد بن مسلم)[*1] قال: قال لي الشعبي: «إنما هلكتم حين تركتم الآثار، وأخذتم بالمقاييس، لقد بُغِّض لي هذا المسجد، فلهو أبغض إليَّ من كُنَاسة أهل هؤلاء الصَّعَافِقَة». قال أبو محمد: سألتُ حُمَام بن أحمد عن معنى «الصَّعَافِقَة»، فقال لي كلامًا معناه: إنهم الذين يتخذون تجارةً غير محمودة، يَتقَحَّمون في المضايق بلا رَوِيَّة.
- وعن عطاء بن السائب قال: قال لي الربيع بن خُثَيْم: «إياكم أن يقول الرجل لشيء إنَّ الله حرمه أو نهى عنه، فيقول الله ﷻ: كذبتَ، لم أحرِّمْه ولم أَنْهَ عنه، أو يقول إن الله أحلَّ هذا أو أمر به، فيقول اللهُ: كذبتَ، لم أُحَلِّلْهُ ولم آمُرْ به»، قال أبو محمد: هذه صفة ما حُرِّم أو أُحِلَّ بالقياس بغير نصٍّ من قرآن أو سنة.

(*1) خطأ، والصواب: صالح بن مسلم؛ انظر: «الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم» (٨/ ٣٣)، و«المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي» (٢٢٨)، و«جامع بيان العلم وفضله» (٢٠١٧)، و«الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي» (١/ ٤٦٢).

Al Arabi Library PDF

- وعن عطاء بن أبي رباح في قول الله ﷻ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾، قال: «إلى كتاب الله تعالى وإلى سنة رسوله ﷺ».
- وعن ميمون بن مهران في قوله تعالى: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ قال: «إلى كتاب الله، وإلى الرسول ما دام حيًّا، فإذا قُبِضَ فإلى سنته».
- وعن ابن شُبْرُمَة أنَّ جعفر بن محمد بن علي بن الحسين قال لأبي حنيفة: «اتَّقِ اللهَ ولا تقِسْ، فإنَّا نقف غدًا نحنُ ومَنْ خالَفَنا بين يدي الله تعالى، فنقول قال الله تعالى وقال رسول الله ﷺ، وتقولُ أنتَ وأصحابُك: سمعنا ورأينا، فيفعلُ الله بنا وبكم ما يشاء».
- وعن سفيان الثوري عن (هارون بن إبراهيم البدري)[*1] قال سمعت عبد الله بن عُبَيْد الله بن عمر قال: قال أبي: «لم يدعِ اللهُ شيئًا أن يبيِّنه ([إلا] أن يكون بيَّنَه) [*2]، في قال الله ﷻ فهو كما قال، وما قال رسوله ﷺ فهو كما قال، وما لم يقل الله تعالى ورسوله ﷺ فبعفو الله ورحمته، فلا تبحثوا عنه».
- وعن وكيع بن الجراح أنه قال ليحيى بن صالح الوحاظي: احذر الرأي، فإني سمعتُ أبا حنيفة يقول: «البولُ في المسجد أحسن من بعض قياسهم».
- وعن حماد بن أبي حنيفة قال أبي: «من لم يدع القياس في مجلس القضاء لم يفقه».

(٤)

مقتطفات من كتاب ورقات في أصول الفقه لإمام الحرمين مع شرح لابن فركاح، [انظر: (ص/ ٦٧- ٦٩).

وصِيغته «افْعَل» و عندَ الإطلاقِ والتجَرُّد عن القرينةِ تُحْمَلُ عليه، إلَّا ما دَلَّ الدليلُ على أنَّ المرادَ منهُ الندْبُ أو الإباحةُ فيُحْمَلُ عليْهِ.

(*١) في «الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم» (٨/ ٣٣)، و«مصنف عبد الرزاق» (٥/ ٢١٢ ط التأصيل الثانية): «أَنْ يَكُونَ نَسِيَهُ».

(*٢) خطأ، والصواب: هارون بن أبي إبراهيم البَرْبَرِيّ؛ انظر: «الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم» (٨/ ٣٤).

Al Arabi Library PDF

يعني: صيغةُ الأمر بلغة العرب «افْعَلْ»، وإذا كانت مجردةً عن القرائن؛ حُمِلت على الأمر. وقوله: (**إلَّا ما دلَّ الدليل على أن المراد منه الندب أو الإباحة؛ فيُحْمَل عليه**)، استثناءٌ من غير الجنس؛ فإن ما دلَّ الدليل على صرفه عن الأمر ليس مجرَّدًا، ويمكن أن يكون استثناءً متصلًا، ويكون المعنى أن الصيغة المجردة للأمر، إلا أن يُعْلَم بدليلٍ منفصل خروجُها عنه، وقد تكون الصيغةُ مجردةً عن القرائن الحاليَّة والمقاليَّة الصَّارفةِ الصيغةَ عن الأمر، ويعلم بدليل منفصل.

ومثالُ الصيغة المجردة التي خرجت عن الأمر بدليل منفصل قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴾، هذه صيغة أمر بالشهادة مجرَّدة عن معارِض، حملها الفقهاء على الندب بما رأوه صارفًا لها عن الأمر، وهو قولهم: إن النبي ﷺ باع ولم يُشْهِد، واشترى ولم يُشْهِد، فحملوا الصيغة على الندب.

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ عند من يرى الأمر الوارد بعد الحظر للإباحة، مما صُرِف عن الوجوب بقرينة، فليست صيغة الأمر فيه مجردة. وأما من لا يرى الأمر الوارد بعد الحظر للإباحة، فإنه عنده من باب قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴾، صيغة مجردة، عرَفْتَ بدليلٍ منفصل خروجَها عن الوجوب إلى الإباحة. والدليل المنفصل هو اتفاق أهل العلم على عدم وجوب الاصطياد.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾؛ فإن الانتشار كان حرامًا قبل انقضاء الصلاة، فالأمر بالانتشار بعد انقضائها أمرٌ بعد الحظر، ففيه ما تقدم بعد قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾.

(وتَرِدُ صيغةُ الأمرِ والمرادُ بها: الإباحةُ أو التهديدُ أو التسويَةُ أو التكوينُ).

والقصد بيان ورود صيغة الأمر بمعنى غير الإيجاب. وفائدة الفقيه في معرفة ذلك تنزيل ما لم يحمل من الأوامر على الإيجاب؛ على وجهٍ من الوجوه المغايِرَة للإيجاب.

ويُذكَّر الضمير في (به) لرده إلى (الأمر)، ويجوز تأنيثه ردًا إلى (الصيغة).

Al Arabi Library PDF

وكان ينبغي أن يَذْكُر ورود الأمر للندب؛ فإنه من المحامل المشهورة، ولكنه اكتفى بما تقدَّمَتِ الإشارةُ إليه من بيان الواجب والمندوب.

ومن ورود صيغة الأمر للإباحة قوله تعالى: ﴿كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾.

ومن ورود صيغة الأمر للتهديد قوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾.

وللتسوية قوله: أرعد وأبرق يا زيد، وقوله تعالى: ﴿فَٱصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ﴾.

وأما ورود صيغة الأمر بمعنى التكوين، ففي قوله تعالى: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً﴾، وقوله تعالى: ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا﴾.

Al Arabi Library PDF

(٥)

مقتطفات من كتاب الأنساب لأبي سعد عبد الكريم السمعاني، مخطوطة متوفرة بالمتحف الآسيوي، سانت بترسبورغ. [انظر: (ص/ ٢٦- ٣٠؛ ٧- ١٠٤)].

المقال الأول: الداودي

هذه النسبة إلى مذهب داود وإلى اسم داود، فأما المذهب جماعة انتحلوا مذهب أبي سليمان داود بن علي الأصبهاني، إمام أهل الظاهر وفقيههم وفيهم كثرة، منهم أبو القاسم عبيد الله بن علي بن الحسن بن محمد بن عمر بن حزم بن مالك بن كامل بن زياد بن نهيك بن هيثم بن سعد بن مالك بن النخع الكوفي النخعي القاضي الداوديّ، كان فقيه الداودية في عصره بخراسان، وسمع الحديث الكثير بالعراق ومصر، سمع ببغداد أبا عبد الله الحسين بن إسماعيل المحاملي، وبالكوفة أبا العباس أحمد بن محمد بن عقدة الحافظ، وبمصر أبا جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، وبدمشق أبا بكر أحمد بن سليمان بن زبان الدمشقيّ، انتخب عليه الحاكم أبو عبد الله الحافظ الفوائد، وكتبها الناس، روى عنه أبو عبد الله الغنجار وأبو العباس المستغفري الحافظان، وتُوفِّي ببخارى، وكان قد سكنها إلى أن توفي في جمادى الأولى سنة ٣٧٦هـ.

ومن الداودية الذين هم على مذهب داود بن علي: أبو بكر محمد بن موسى بن المثنى الفقيه الداوديّ النهرواني من أهل النهروان، سكن بغداد، كان فقيهًا نبيلًا على مذهب داود بن علي، سمع أبا القاسم عبد الله بن محمد البغوي، وأبا سعيد الحسن بن علي العدوي، وأبا بكر عبد الله بن أبي داود، روى عنه أبو بكر أحمد بن محمد البرقاني، وابن بنته أبو الحسن [أحمد] بن عمر بن روح النهرواني، قال أبو بكر الخطيب سألتُ أبا بكر البرقانيَّ عنه: أكان ثقة؟ فقال: ما كان حاله يدل إلا على ثقته- أو كما قال، ثم قال البرقاني: علقتُ عنه شيئًا يسيرًا، وكانت ولادتُه في شوال سنة ثلاثمائة، ومات في سنة ٣٨٤هـ[*١].

(*١) في طبعة المعلمي اليماني (٥/ ٢٩٦): خمس وثمانين وثلاثمائة

Al Arabi Library PDF

Al Arabi Library PDF

المقال الثاني: الظاهري

هذه النسبة إلى أصحاب الظاهر، وهم طائفة ينتحلون مذهبَ داودَ بن علي الأصبهاني صاحب الظاهر، فإنهم يُجْرُون النصوصَ على ظاهرها، وفيهم كثرة، منهم أبو الحسين محمد بن الحسين البصري الظاهري، كان على مذهب داود، حدَّث عن محمد بن الحسن بن صباح الداوديّ، روى عنه أبو نصر بن أبي عبد الله الشيرازي وأما داود فهو أبو سليمان داود بن علي بن خلف، الفقيه الظاهري، أصبهاني الأصل، سكن بغداد، وكان من أهل فاشان بلدة عند أصبهان، سمع سليمان بن حرب، وعمرو بن مرزوق، والقعنبي، ومحمد بن كثير العبديّ، ومسدد بن مسرهد، رحل إلى نيسابور وسمع من إسحاق بن راهويه «المسند» و«التفسير»، ثم قدم بغداد وصنف وصنف كتبه بها، وهو إمام أصحاب الظاهر، وكان ورِعًا ناسكًا زاهدًا، وفي كتبه أحاديث كثيرة إلا أن الرواية عنه عزيزة جدًّا، روى عنه ابنه محمد بن داود، وزكريا بن يحيى الساجي، ويوسف بن يعقوب بن مهران الداوديّ، والعباس بن أحمد المذكر، وذكره أبو العباس ثعلب فقال: كان عقله أكثر من علمه. وقال أبو عبد الله المحاملي: رأيتُ داود بن علي يصلي فما رأيت مصليًا يشبهه في حسن تواضعه. وقد حُكي لأحمد بن حنبل عنه قولٌ في القرآن بَدَّعَهُ فيه، وامتنع من الاجتماع معه بسببه، واستأذن له ابنُه صالح بن أحمد أن يدخل عليه فامتنع، وقال: كتب إلي محمد بن يحيى الذهلي من نيسابور أنه زعم أن القرآن محدَث، فلا يقربني، قال: [يا] أبتِ! ينتفي من هذا وينكِرُه، فقال أحمد بن حنبل: محمد بن يحيى أصدق منه، لا تأذَنْ له في المَصِير إليَّ.

قال أبو بكر أحمد بن كامل بن خلف: في شهر رمضان منها -يعني سنة سبعين ومائتين- مات داود بن علي بن خلف الأصبهاني، وهو أول من أظهر انتحال الظاهر،

Al Arabi Library PDF

ونفى القياس في الأحكام قولًا، واضطر إليه فعلًا، فسماه دليلًا. وحكى ابنه محمد بن داودٍ قال: رأيتُ أبي في المنام فقلتُ له: ما فعل الله بك؟ قال: غفر لي وسامحني، قلت: غفر لك، فمِمَّ سامحك؟ قال: يا بني؟ الأمرُ عظيم، والويل كل الويل لمن لم يسامَح. وُلِد سنة إحدى ومائتين، ومات ببغداد سنة سبعين ومائتين، وكان أبوه علي بن خلف يتولَّى كتابة عبد الله بن خالدٍ الكوفي قاضي أصبهان أيام المأمون، وابنه أبو بكر محمد بن داود بن علي بن خلف الأصبهاني الفاشاني، صاحب كتاب الزهرة، كان عالمًا أديبًا وشاعرًا ظريفًا، وله في الزهرة أحاديث عن عباس بن محمد الدوري وطبقته، ولما جلس في حلقة أبيه بعد وفاته يفتي استصغروه عن ذلك، فدسوا إليه رجلًا، وقالوا له: سَلْهُ عن حدِّ السُّكْر ما هو؟ فأتاه الرجل فسأله: متى يكون الإنسان سَكْران؟ فقال محمد بن داود: إذا عزبت عنه الهموم، وباح بسرِّه المكتوم! فاستحسن ذلك منه، وعلم موضعه من العلم، ومن مليح شعره: [...](١).

وله أشعار وأخبار ومناظرات مع أبي العباس بن شريح الشافعيّ بحضرة القاضي أبي عمر [بن] يوسف مُثبتَة مسطورة لحُسْنِها، ومن جملة أشعاره: [...](٢).

مات أبو بكر بن داود الأصبهاني الظاهري، والقاضي يوسف بن يعقوب في يومٍ واحد، وهو يوم الاثنين لسبعٍ خَلَوْنَ من شهر رمضان، سنة سبع وتسعين ومائتين، وقيل: مات محمد بن داود لسبعٍ خَلَوْنَ من شوال من السنة، وأبو الحسن عبد الله بن أحمد بن محمد بن المغَلس الفقيهُ الظاهري، له مصنفاتٌ على مذهب داود بن علي، حدَّث عن جده محمد بن المغلس، وعلي بن داود القنطري وأبي قلابة الرقاشيّ، وجعفر بن محمد بن شاكر الصائغ، وإسماعيل بن إسحاق القاضي، وعبد الله بن أحمد بن حنبل، والحسن بن علي المعمري وغيرهم، روى عنه أبو الفضل محمد بن عبد الله الشيباني، وكان ثقة فاضلًا فَهِمًا، أخذ العلم عن أبي بكر محمد بن داود، وعن ابن المغلس انتشر علم داود في البلاد، وتوفي سنة ٣٢٤هـ، أصابته سكتة.

---

(١) هنا يذكر قصيدة.

(٢) هنا يذكر قصيدة.

Al Arabi Library PDF

حاشية تفسيرية رقم ١

للصفحات ١٠ و١٤، الهامش ٣

شهد القرن الثاني ذيوع الخصومات بين العلماء حول قضية الرأي، ولا أدلَّ على ذلك من كون الشاعرة علية بنت المهدي (ت ٢١٠هـ) شقيقة الخليفة هارون الرشيد أتت على ذكر تلك الخصومات في إحدى قصائد الحب التي نظمَتْها:

ليس خطبُ الهوى بخطبٍ يسير   ليس يُنْبِيكَ عنه مثلُ خبير

ليس أمرُ الهوى يدبّر بالرأ   يِ ولا بالقياسِ والتفكيرِ

إنَّما الأمرُ في الهوى خَطَراتٌ   مُحْدَثاتُ الأمورِ بعدَ الأمورِ

وقد عبَّرَت هذه الشاعرة عن الفكرة ذاتها بصيغة مختلفة في قصيدة قصيرة تدور حول كون (الحب بني على الجور).

ليسَ يُسْتَحسنُ في حكمِ الهوى   عاشقٌ يُحْسِنُ تأليفَ الحُجَج

ومن خلال إلقاء نظرة على القصيدتين القصيرتين التاليتين ستتضح لنا مختلف استعمالات كلمة (رأي)، سواء باعتبارها كلمة عادية أو مصطلحًا شرعيًا. وإنِّي على قناعة أن القصيدتين وثيقتا الترابط، على الرغم من عدم قدرتي على تحديد عمرٍ تقريبيٍّ لهما جراء عدم التيقن من صحتهما.

في (الصفحة/ ٦٢)، من الجزء الأول من كتاب «الميزان» للشعراني نقرأ ما يلي:

Al Arabi Library PDF

يوبِّخ عبد الرحمن بن مهدي والشعبيُّ كل شخص يستخدم الرأي، ثم يلقيان هذين البيتين:

دينُ النبيِّ محمدٍ أخبار نِعْمَ المطيةُ للفتى الآثارُ
لا ترغَبَنَّ عنِ الحديثِ وأهلِهِ فالرَّأيُ ليلٌ والحديثُ نهارُ

وفي كتاب «إبطال القياس»، (بعد ١٣ .ب.) نجد كلا البيتين منسوبين لأحمد بن حنبل يضاف إليهما هذا البيت:

ولربما جَهِلَ الفتى أثرَ الهدى والشمسُ بازغةٌ لها أنوارُ

ويورِدُ ابنُ عبدِ ربِّه في كتاب «العقد الفريد»، (١/ ٢٥)، أبياتًا لشاعر مجهول يعبر فيها عن الفكرة ذاتها، مشبِّهًا الرأيَ بالليل، لكن مع تغيير في المعنى:

قال الشاعر:

الرأي كالليل مُسْوَدٌّ جوانبُه والليلُ لا ينجلي إلا بإصْبَاحِ
فاضمُمْ مَصابيحَ آراءِ الرجالِ إلى مِصْباحِ رأيِكَ تردُدْ ضوءَ مصباحِ

أي إنَّ رأي الفرد ظلام، فإذا كنتَ تريد النور فلا تعوِّل على رأيك فحسب، بل استعن برأي الآخرين.

Al Arabi Library PDF

حاشية تفسيرية رقم ٢

للصفحة ٣٦

علم الاختلافات

ينبغي أن نميز جيدًا بين علم اختلاف الآراء بين المذاهب الفقهية وأئمتها من جهة، وبين معرفة «الاختلافات بين صحابة النبي» من جهة أخرى - طالما أنَّ هذه الاختلافات معبَّرٌ عنها في الأدبيات الحديثية. يمكن أن نلاحظ للوهلةِ الأولى أنَّ الصحابة روَوا أحاديثَ مختلفة تطرح حلولًا متناقضة للمسألة الفقهية الواحدة. ولأن المذهب الظاهري يرى ضرورةَ أن ينصبَّ الاهتمامُ في المسائل الفقهية على الأحكام الواردة في السنة النبوية، فقد تعيَّن عليه الانشغالُ جدِّيًا بقضية نقد الرواة؛ للفصل في المعلومات المتضارِبَة الواردة في الأحاديث؛ تجنُّبًا لاختيار هذا الحل أو ذاك على أساس الهوى. ولينجح ذلك عمليًا ينبغي أن يقوم على اطلاع واقعيٍّ على تلك الاختلافات. يهتم ابن حزم كثيرًا بهذا العلم ويذكر الكثير من الأقوال المؤيدة لذلك، ومن بينها: «لا يُفلح من لا يعرف اختلاف الناس»، و«مَن لم يعرف اختلاف الفقهاء، فليس بفقيهٍ».

«إبطال»، الصفحات التالية لـ (١٩.أ):

- وقال سعيد بن أبي عروبة: «من لم يسمع الاختلاف فلا تعده عالمًا».
- وعن عباس بن محمد الدوري قال: سمعت قبيصةَ بن عقبةَ يقول: «لا يفلح من لا يعرف الاختلاف».
- وعن أبي القاسم: سئل مالك: لمن يجوز الفتيا؟ قال: «لا يجوز إلا لمن علم ما

Al Arabi Library PDF

اختلف الناس فيه». قيل: له اختلاف أهل الرأي؟ قال: «اختلاف أصحاب رسول الله -ﷺ- وعلم الناسخ والمنسوخ من القرآن والحديث، وكذلك يفتي».

قال أبو محمد: وهذا قول أبي حنيفة والشافعي بلا خلاف، فلينظر حكامُهم ومفتوهم اليوم أهذه صفتُهم أم لا، فإن كانوا ليسوا كذلك؛ فقد خالفوا ما ادَّعوا تقليده، وحصلوا على لا شيء؛ فنعوذ بالله من الخذلان.

Al Arabi Library PDF

قائمة المراجع

المراجع العربية الصادرة عن دور نشر عربية[1]

- أبو الفرج الأصفهاني: «كتاب الأغاني»، (٢٠ مج). بولاق، (١٢٨٤ - ٨٥).
- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي: «تفسير أبي السعود»، (٢ ج). بولاق، (١٢٧٥).
- عنترة بن شداد، العبسي: «سيرة عنترة»، (٣٢ ج). بولاق، (١٢٨٣ - ٨٧).
- البرماوي، محمد بن عبد الدائم: «حاشية... على شرح الغاية للعلامة ابن قاسم الغزي»، بولاق، (١٢٨٧).
- البخاري، محمد بن إسماعيل: «الجامع الصحيح»، وبهامشه شرحه المسمى ب «النور الساري»، بقلم حسن العدوي الحمزاوي. (١٠ ج). القاهرة، (١٢٧٩).
- الدبوسي، عمر بن عيسى: «تأسيس النظر في اختلاف الأئمة». القاهرة، (- ١٨).
- الديربي، احمد بن عمر: «غاية المقصود لمن يتعاطى العقود». بولاق، (١٢٩٧).
- الغانمي، أحمد الديربي. انظر الديربي، أحمد بن عمر.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: «إحياء علوم الدين». (٤ ج). بولاق، (١٢٨٩).
- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد: «العقد الفريد». (٣ ج). بولاق، (١٢٩٣).
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: «المقدمة». (٧ ج). بولاق، (١٢٨٤).

(١) هذا التقسيم لم يرد في النص الإنجليزي، وإنما هو إضافة من المترجم.

Al Arabi Library PDF

- ابن يعيش. انظر الزمخشري، محمود بن عمر.
- العدوي، حسن: «النفحات الشاذلية في شرح البدرة البصيرية». (٣ ج). القاهرة، (١٢٩٨).
- المقريزي، أحمد بن علي: «المواعظ والعبر في ذكر الخطط والآثار». (٢ ج). بولاق، (١٢٧٠).
- مرعي بن يوسف (الشيخ): «دليل الطالب لنيل المآرب». بولاق، (١٢٨٨).
- المسعودي، علي بن حسين: «مروج الذهب ومعادن الجوهر في التاريخ». (٢) ج. بولاق، (١٢٨٣).
- الميداني، أحمد بن محمد: «مجمع الأمثال». (٢ ج). بولاق، (١٢٨٤).
- مسلم بن الحجاج، القشيري: «جامع الصحيح». (١٨ ج). كلكوتا، (١٢٦٥).
- النووي، يحي بن شرف: «منهاج الطالبين». القاهرة، (١٢٩٧).
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن: «الرسالة». بولاق، (١٢٨٧).
- رفاعة رافع الطهطاوي: «القول السديد في اجتهاد التجديد». القاهرة، (١٢٩٧).
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين: «الإتقان في علوم القرآن»، منشورات كاستلي، (٢ ج)، القاهرة، (١٢٧٨).
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين: «المزهر في علوم اللغة». (٢ ج)، بولاق، (١٢٨٢).
- التهانوي، محمد أعلى بن علي. «كشاف اصطلاحات الفنون». [قاموس المصطلحات الفنية المستعملة في علوم المسلمين]. (٢ ج). كلكوتا، (٦٢-١٨٥٣).
- الزمخشري، محمد بن عمر: «الكشاف عن حقائق التنزيل». (٢ ج). بولاق، (١٢٨١).
- الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف: «شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك». شرح مفصل لحسن العدوي. القاهرة، (١٢٨٩).

Al Arabi Library PDF

المراجع العربية الصادرة عن دور نشر غير عربية(١)

ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākushī. *al-Muʿjib fī talkhīṣ akhbār al-Maghrib*. Ed. R. P. A. Dozy. 1st ed. Leiden, 1847.

ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākushī. *al-Muʿjib fī talkhīṣ akhbār al-Maghrib*; the history of the Almohads, preceded by a sketch of the history of Spain. Ed. R. P. A. Dozy. 2d ed. Leiden, 1881.

Abū al-Fidāʾ, Ismāʿīl ibn ʿAlī. *Mukhtaṣar taʾrīkh al-bashar*. Annales muslemici arabice et latine. Ed. J. J. Reiske. 5 vols. Hafniae, 1789–94.

ʿAntarah ibn Shaddād, al-ʿAbsī. *Sīrat ʿAntarah*. 32 vols. Būlāq, 1283–87.

al-Azraqī, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh. *Akhbār Makkah. Geschichte und Beschreibung der Stadt Mekka*. [Die Chroniken der Stadt Mekka, Bd. 1]. Ed. F. Wüstenfeld. Leipzig, 1858.

al-Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyā. [*Futūḥ al-buldān*]. Liber expugnationis regionum. Ed. M. J. de Goeje. Leiden, 1863–66.

al-Bayḍāwī, ʿAbd Allāh ibn ʿUmar. [*Tafsīr*, full title *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-taʾwīl*]. *Beidhawii Commentarius in Coranum ex codd. pariensibus, dresdensibus et lipsiensibus edidit* H. O. Fleischer. Lipsiae, 1846–48.

al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. [*Ṭabaqāt al-ḥuffāẓ*]. *Liber classium virorum qui Korani et traditionum cognitione excelluerunt*. Ed. F. Wüstenfeld. Gottingae, 1833–34.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. [*Ayyuhā al-walad*]. *O Kind!* Die berühmte ethische Abhandlung Ghasali's. Arabisch und deutsch, von Joseph von Hammer-Purgstall. Wien, 1838.

Ḥājjī Khalīfah. *Kashf al-ẓunūn. Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum*. Ed. and tr. G. Flügel. 7 vols. Leipzig and London, 1835–58.

al-Ḥarīrī, Qāsim ibn ʿAlī. *al-Maqāmāt. Les Séances de Hariri*. Publiées en arabe avec commentaire choisi par Silvestre de Sacy. 2e éd. revue sur les manuscrits et augmentée par J.-T. Reinaud et H. Derenbourg. 2 vols. Paris, 1847–53.

Ibn al-Athīr. [*al-Kāmil fī al-taʾrīkh*]. *Ibn-El-Athiri chronicon quod perfectissimum*. Ed. C. J. Tornberg. 14 vols. Lugduni Batavorum, 1851–76.

Ibn al-Nadīm. *al-Fihrist*. Hrsg. G. Flügel. 2 Bde. Leipzig, 1871–72.

Ibn ʿAbd Rabbih, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-ʿIqd al-farīd*. 3 vols. Būlāq, 1293.

Ibn Baṭṭūṭah, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh. *Voyages d'Ibn Batoutah*, texte arabe, accompagné d'une traduction, par C. Defrémery et B. R. Sanguinetti. 4 vols. Paris, 1874–79.

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad ibn ʿAlī. *al-Iṣābah fī tamyīz al-ṣaḥābah*. Ed. A. Sprenger. 4 vols. Calcutta, 1856–88.

Ibn Hishām, ʿAbd al-Malik. [*Sīrat Rasūl Allāh*]. *Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishâk* bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischâm. Hrsg. F. Wüstenfeld. 2 Bde. Göttingen, 1858–60.

(١) هذا التقسيم لم يرد في النص الإنجليزي، وإنما هو إضافة من المترجم.

Al Arabi Library PDF

Ibn Khallikān, Aḥmad ibn Muḥammad. [*Wafayāt al-aʿyān*]. *Ibn Challikani vitae illustrium virorum*. Ed. F. Wüstenfeld. Gottingae, 1835–50.

Ibn Qutaybah, ʿAbd Allāh ibn Muslim. [*al-Maʿārif*] *Ibn Coteiba's Handbuch der Geschichte*. Hrsg. F. Wüstenfeld. Göttingen, 1850.

Ibn Quṭlūbughā, al-Qāsim ibn ʿAbd Allāh. *Tāj al-tajārim fī ṭabaqāt al-Ḥanafīyah. Die Krone der Lebensbeschreibungen enthaltend die Classen der Hanefiten*. Leipzig, 1862.

Ibn Taghrī Birdī, Abū al-Maḥāsin Yūsuf. *Abū'l Maḥāsin Ibn Taghri Bardii Annales*, quibus titulus est *al-Nujūm al-zāhirah fī mulūk Miṣr wa-al-Qāhirah*. Ed. T. G. J. Juynboll, B. F. Matthes, H. L. Fleischer. 2 vols. Leiden, 1855–61.

Ibn Yaʿīsh. *See* al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿUmar.

al-Maqdisī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad. *Aḥsān al-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm*. Descriptio imperii moslemici. Ed. M. J. de Goeje. Leiden, 1876–77.

al-Maqqarī, Aḥmad ibn Muḥammad. [*Nafḥ al-ṭīb min ghuṣn al-Andalus al-raṭīb*]. Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne. Ed. R. P. A. Dozy *et al.* 2 vols. Leiden, 1855–61.

al-Maqrīzī, Aḥmad ibn ʿAlī. *Histoire des Sultans Mamlouks de l'Egypte*, écrite en arabe par Taki-eddin-Ahmed-Makrizi, traduite en français, et accompagnée de notes philologiques, historiques, géographiques par E.-M. Quatremère. 2 tom. Paris, 1837–45.

al-Māwardī, ʿAlī ibn Muḥammad. [*al-Aḥkām al-sulṭānīyah*], Constitutiones politicae. Ed. M. Enger. Bonnae, 1853.

al-Mubarrad, Muḥammad ibn Yazīd. *al-Kāmil*. Ed. W. Wright. 2 vols. Leipzig, 1864–92.

Muslim ibn alHajjaj, al-Qushayri_. *Jamiʿ al-ṣaḥīḥ*. 18 vols. Calcutta, 1265.

al-Nahrawālī, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Iʿlām bi-aʿlām Bayt Allāh al-ḥarām. Geschichte der Stadt Mekka und ihres Tempels*. [Die Chroniken der Stadt Mekka. Bd. 3]. Leipzig, 1858.

al-Nawawī, Yaḥyā ibn Sharaf. [*Tahdhīb al-asmāʾ*]. The biographical dictionary of illustrious men chiefly at the beginning of Islamism. Ed. F. Wüstenfeld. London, 1842.

al-Shahrastānī, Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm. *al-Milal wa-al-niḥal*. Ed. William Cureton. 2 vols. London, 1846.

al-Suyūṭī, ʿAbd al-Raḥmān ibn Abī Bakr Jalāl al-Dīn. [*Ṭabaqāt al-mufassirīn*]. Specimen e litteris Orientalibus, exhibens Sojutii librum de interpretibus Korani. Ed. A. Meursinge. Lugduni Bavatorum, 1839.

al-Ṭahānawī, Muḥammad Aʿlā ibn ʿAlī. *Kashshāf iṣṭilaḥāt al-funūn*. [A dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musalmans]. 2 vols. Calcutta, 1853–

Yaqūt ibn ʿAbd Allāh al-Ḥamawī. [*Muʿjam al-buldān*]. Jacut's geographisches Wörterbuch. Hrsg. F. Wüstenfeld. 6 Bde. Leipzig, 1866–70.

Al Arabi Library PDF

al-Zamakhsharī. Maḥmūd ibn ʿUmar. *Ibn Jaʿīš Commentar zu Zamachšarī's Mufaṣṣal*. Hrsg. G. Jahn. 2 Bde. Leipzig, 1882–86.

المراجع غير العربية

- Bargès, Jean Joseph Léandre. Tlemcen, ancienne capitale du royaume de ce nom, sa topographie,
- son histoire, description de ses principaux monuments, anecdotes, légendes et récits divers. Paris, 1859.
- van den Berg, Lodewijk Willem Christiaan. De beginselen van het Mohammedaanse recht,
- volgens de imâm's Aboe Hanîfat en asj-Sjâfe_î. 's-Gravenhage, 1874.
- van den Berg, Lodewijk Willem Christiaan. De contractu "do ut des" jure mohammedans.
- Leiden, 1868.
- Chardin, Jean. Voyages... en Perse et autres lieux de l'Orient. 10 vols. Paris, 1811.
- Dozy, Reinhart Pieter. Essai sur l'histoire de l'islamisme. Trad. Victor Chauvin. Leiden, 1879.
- Dozy, Reinhart Pieter. Geschichte der Mauren in Spanien bis zur Eroberung Andalusiens durch die
- Almoraviden (711–1110). Deutsche Ausgabe mit Originalbeiträgen des Verfassers. 2

Al Arabi Library PDF

- Bde. Leipzig, 1874.
- Dozy, Reinhart Pieter. Supplément aux dictionnaires arabes. 2 vols. Leiden, 1881.
- Dugat, Gustave. Histoire des philosophes et des théologiens musulmans de 632 à 1258 de J.-C.
- Paris, 1878.
- Erman, Adolf, F. Praetorius, A. Müller. "Arabien und der Islam". Deutsche Morgenländische
- Gesellschaft. Jahresbericht, 1879, 139–67.
- Esterhazy, Walsin. De la domination turque dans l'ancienne règne d'Alger. Paris, 1840.
- Flügel, Gustav. "Über die Klassen der ane_tischen Rechtsgelehrten". Sächsische
- Akademie der Wissenschaften, Leipzig. Philologisch-historische Klasse. Abhandlungen. Bd. 3
- (1861), 269–358.
- Flügel, Gustav. "Über Muhammad bin Ishâk's Fihrist al-_ulûm". ZDMG, Bd. 13 (1859),
- 559–650.
- de Goeje, Michael Jan. Glossarium zur Bibliotheca geographorum arabicorum. Leiden, 1870–

Al Arabi Library PDF

- 94.
- Goldziher, Ignaz. "_Al_ b. Mejmûn al-Ma_rib_ und sein Sittenspiegel des östlichen
- Islam". ZDMG, Bd. 28 (1874), 293–330.
- Goldziher, Ignaz. "Aus einem Briefe des Herrn Dr. Goldziher an Prof. Fleischer".
- ZDMG, Bd. 31 (1877), 545–49.
- Goldziher, Ignaz. "Beiträge zur Literaturgeschichte der ___â und der sunnitischen
- Polemik". Akademie der Wissenschaften, Wien. Philosophisch-historische Klasse.
- Sitzungsberichte. Bd. 78 (1874), 439–524.
- Goldziher, Ignaz. "Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern,
- I–III". Akademie der Wissenschaften, Wien. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte.
- Bd. 67 (1871), 207–51; 72 (1872), 587–631; 73 (1873), 511–52.
- Goldziher, Ignaz. "Le culte des saints chez les Musulmans". RevuS`e de l'histoire des religions.
- Vol. 2 (1880), 257–351.
- Goldziher, Ignaz. "Proben muhammedanischer Polemik gegen den

Al Arabi Library PDF

Talmud". Jeschurum,

- Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums, VIII (1872), 76–104.
- Goldziher, Ignaz. "Spitta's Grammatik des arabischen Vulgärdialectes von Ägypten".
- ZDMG, Bd. 35 (1881), 514–529.
- Goldziher, Ignaz. "Zur Charakteristik Ãelâl ud-d_n us-Sujû__'s und seiner literarischen
- Thätigkeit". Akademie der Wissenschaften, Wien. Philosophisch-historische Klasse.
- Sitzungsberichte. Bd. 69 (1871), 7–28.
- Goldziher, Ignaz. "Zur Literaturgeschichte des cha_a_ al-âmmâ". ZDMG, Bd. 35 (1881), 147–52.
- von Hase, Carl August. Handbuch der protestantischen Polemik gegen die Römisch-Katholische
- Kirche. 1. Au_. Leipzig, 1862.
- Höst, Georg Hjersing. Nachrichten von Marókos und Fes, im Lande selbst gesammelt, in den Jahren
- 1760 bis 1768. Aus dem Dänischen übersetzt. København, 1781.
- Houtsma, Martin Theodor. De strijd over het dogma in den Islâm tot op el-Ash_ari. Leiden, 1875.
- Hurgronje, Christiaan Snouck. Het Mekkaansche Feest. Leiden, 1880.

Al Arabi Library PDF

- Hurgronje, Christiaan Snouck. Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islam. 's-Gravenhage, 1882.
- Kennan, George. "The mountains and mountaineers of the Eastern Caucasus".
- American Geographical Society of New York, vol. 5 (1874), 169–193.
- Koran. Translations.
- Marracci, Ludovico. Padua, 1698.
- Palmer, Edward Henry. Oxford, 1880.
- Savary, Claude Etienne. Paris, 1821.
- Ullmann, L. Krefeld, 1840.
- Krehl, Ludolf. "Über den Sahîh des Buchârî". ZDMG, Bd. 4 (1850), 1–32.
- von Kremer, Alfred. Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen. 2 Bde. Wien, 1875–77.
- von Kremer, Alfred. Geschichte der herrschenden Ideen des Islams; der Gottesbegriff, die
- Prophetie und die Staatsidee. Leipzig, 1868.
- von Landberg, Carlo. Catalogue de manuscrits arabes provenant d'une bibliothèque privée à el-
- Medîna et appartenant à la Maison E. J. Brill. Leiden, 1883.
- von Landberg, Carlo. Proverbes et Dictons du peuple arabe; matériaux

Al Arabi Library PDF

pour servir à la

- connaissance des dialectes vulgaires, recueillis, traduits et annotés. Paris, 1883.
- Loth, Otto. Das Classenbuch des Ibn Sa_d. Leipzig, 1869.
- Mehren, August Ferdinand Michael. Exposé de la réforme de l'Islamisme commencée au IIIe
- siècle de l'Hégire par Abou-'l-Hasan Ali el-Ash_ari et continuée par son école. Leiden, 1878.
- Mouradgea d'Ohsson, Ignace de. Tableau Général de l'Empire Othoman. 7 tom. Paris, 1787–1824.
- Müller, Marcus Joseph. Beiträge zur Geschichte der westlichen Araber. München, 1866–76.
- Nachtigal, Gustav. Sahârâ und Sûdân; Ergebnisse einer sechsjährigen Reise. Berlin, 1879–80.
- Nöldeke, Theodor. Geschichte des Korans. Göttingen, 1860.
- Pertsch, Wilhelm. Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha. 5 Bde.
- Gotha, 1878–92.
- Quatremère, Etienne-Marc. Mémoires géographiques et historiques de l'Egypte, et sur quelques
- contrées voisines. 2 tom. Paris, 1811.

Al Arabi Library PDF

- Querry, Amédée. Droit musulman; recueil de lois concernant les musulmans schyites. 2
- tom. Paris, 1871–72.
- Redhouse, James William. "On 'The Most Comely Names', al-asm__ _usn_". JRAS, N.S.,
- vol. 12 (1880), pt. 1, 1–69.
- Russell, Alexander; and Patrick Russell. Nachrichten von dem Zustand der Gelehrsamkeit zu
- Aleppo. Transl. Johann Friedrich Gmelin. Göttingen, 1798.
- Sachau, Eduard. "Zur ältesten Geschichte des muhammedanischen Rechts". Akademie
- der Wissenschaften, Wien. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte. Bd. 65 (1870), 699–723.
- Salisbury, Edward. "Contributions from original sources to the knowledge of Muslim
- tradition". JAOS, vol. 7 (1862), 60–142.
- von Schulte, Johan Friedrich. Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von
- Gratian bis auf die Gegenwart. 3 Bde. Stuttgart, 1875–80.
- Silvestre de Sacy, Marie-Alfred. Chrestomathie arabe, ou extraits de divers écrivains arabes

Al Arabi Library PDF

- tant en prose qu'en vers. Ire éd. Paris, 1806. 2e éd. Paris, 1826.
- Spitta, Wilhelm. Zur Geschichte Abu_l-_asan al-A__arî's. Leipzig, 1875.
- Sprenger, Aloys. Das Leben und die Lehre des Mohammad nach bisher größtenteils unbenutzten
- Quellen bearbeitet. 1. Au_. 3 Bde. Berlin, 1861–65.
- Sprenger, Aloys. "Die Schulfächer und die Scholastik der Muslime". ZDMG, Bd. 32
- (1878), 1–20.
- Steinschneider, Moritz. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen
- Muslimen, Christen und Juden nebst Anhängen verwandten Inhalts. Leipzig, 1877.
- Wahrmund, Adolf. Handwörterbuch der arabischen und deutschen Sprache. 2 Bde. Gießen, 1870–77.

Al Arabi Library PDF

نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies

nama-center.com
info@nama-center.com

لماذا هذا الكتاب ؟

لأن مذهب الظاهرية وتاريخهم لا يزال في حاجة إلى كشف غموضه ودَرْك حقيقته، ولأن دراسة غولتسيهر مثّلتْ نقلةً نوعية في دراسة الاستشراق لتاريخ الفقه وأصوله عمومًا، ولمذهب الظاهرية خصوصًا.

لا تُعزى هذه الأهمية إلى الأحكام الشرعية للدين الإسلامي وقيامها على قواعد شكلية صارمة فحسب؛ بل -إلى حد بعيد أيضًا- إلى المنهجية المتبعة في هذا الاختصاص الشرعي، وإلى قواعد استنباط فروع الفقه من المصادر الشرعية. ولو اقتصرنا على مجرد دراسة هذه الأحكام للاطلاع على طريقة تعاطي أتباع النبي مع الوقائع الفردية ذات العلاقة بالحياة الدينية والمجتمعية؛ فإن إلمامنا بمؤسسات الإسلام سيكون منقوصًا.

ومن أجل أن نقدر روح الإسلام، ينبغي أن نقيّم العلاقة القائمة بين تطوره ومصادره، وذلك حتى نعرف ما إذا كان هذا التطور محكومًا بالحرية الفكرية أم بالتقليد الأعمى، بالنزعة نحو التقدم أم بالتمسك بالأفكار البالية، بالاهتمامات الفكرية الحية أم بالسلوك الخامل المستهتر.

وفي إطار سلسلة الأبحاث التي ينبغي أن يقوم عليها هذا التقويم، يتبوَّأ البحث في أصول الفقه، من حيث تطورُها التاريخي، مكانةً مهمة إلى جانب التاريخ الداخلي لتفسير القرآن والحديث.

المؤلف:

• Ignác Goldziher إغناس غولدتسيهر
(١٨٥٠ - ١٩٢١ م)

مستشرق يهودي مجري، حصل على الدكتوراه في برلين، ورحل إلى مصر فدخل الأزهر وحضر مع طلابه، وسافر إلى سوريا وفلسطين، ثم سافر إلى «بودابست» و«فيينا» و«ليدن» محاضراً، اشتهر بدراساته المهمة عن الحديث والتفسير.

أهم ما تُرجِم من أعماله إلى العربية:

- مذاهب التفسير الإسلامي.
- العقيدة والشريعة في الإسلام.
- دراسات محمدية.

المترجم:

• محمد أنيس مورو

مترجم ومُدرّس بقسم ماجستير الترجمة بجامعة المنار- تونس ، من أعماله:

- ترجمة كتاب «الأشعري والأشاعرة»، لـ: جورج مقدسي.
- ترجمة مقال «العنف السيادي ونطاق السياسة» لبارثا شارتجي.
- «منزلة المصطلح في الخطاب المختص: هل تزعزعت المسلمات الفوسترية؟»، مجلة العربية والترجمة.
- المشاركة في تأليف معجم ألفاظ الحضارة (مكتب تنسيق التعريب بالرباط) وقاموس المصطلحات العلمية (المجلس الدولي للغة الفرنسية).

الثمن: ١٠ دولار
أو ما يعادلها

9 789778 583687

Al Arabi Library PDF